



**University of
Zurich^{UZH}**

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2017

**Entre dieux et hommes: anges, démons et autres figures intermédiaires:
Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 19 et 20 mai
2014**

Edited by: Römer, Thomas ; Dufour, Bertrand ; Pfitzmann, Fabian ; Uehlinger, Christoph

Abstract: Dans bon nombre de religions antiques et modernes, la question de la place de l'homme et de sa relation avec des dieux ou autres puissances supérieures occupe une place importante. Loin de réduire cette réflexion à un simple binôme humain(s) vs. dieu(x), de nombreux textes et représentations figurées anciens attestent l'idée qu'il existe entre les dieux et les hommes toute une série d'êtres intermédiaires ou hybrides, qu'à la suite des anciens nous avons l'habitude de nommer « anges », « démons », « héros » et que l'on qualifie volontiers aujourd'hui d'êtres « surnaturels ». Parmi eux, les morts (ou du moins certains morts éminents) à qui l'on prête la connaissance d'un monde que les vivants ne peuvent qu'imaginer imparfaitement, occupent une place particulière. Ces êtres intermédiaires (certains anonymes, d'autres nommés tels que Pazuzu, Azazel, Gabriel, Métatron, ou Satan...) peuvent jouer des rôles que l'on ne veut pas attribuer aux dieux, en être les relais ou les adversaires ou prendre le rôle de médiateurs entre des dieux trop occupés ou trop lointains pour entretenir une relation directe avec les humains, ou entre les mondes inférieur et supraterrrestre. La gestion de ces figures souvent liminaires peut s'avérer plus compliquée encore que de satisfaire les dieux. En même temps, elles reflètent la complexité des expériences du réel que faisaient les anciens et remplissent des fonctions dans le discours social qui vont au-delà de la simple fiction littéraire. Ce volume issu d'un colloque au Collège de France organisé par la chaire « Milieux Bibliques » les 19 et 20 mai 2014 étudie de près ces êtres intermédiaires tels que les concevaient les sociétés du Proche-Orient ancien, et en particulier les lettrés à l'origine des écrits et littératures qui témoignent de leur imaginaire religieux. La plupart des contributions aborde, soit des textes cunéiformes du II^e et du I^{er} millénaire avant notre ère, soit la littérature biblique et des traditions postérieures qui s'en sont inspirées, du judaïsme ancien à l'islam en passant par le manichéisme ; l'Égypte et le zoroastrisme sont également pris en considération. On apprend ainsi à connaître et mieux comprendre les génies protecteurs et les démons malveillants, les héros et les géants d'antan, des humains divinisés ou des anges porteurs de révélations innovantes. Le panorama des intermédiaires bibliques s'avère particulièrement riche en figures de tout genre, au point de constituer un véritable pandæmonium israélite et de soulever cette interrogation à première vue surprenante : y aurait-il eu, à un moment donné, un trop-plein dans le monde divin?

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-139340>

Edited Scientific Work

Published Version

Originally published at:

Entre dieux et hommes: anges, démons et autres figures intermédiaires: Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 19 et 20 mai 2014. Edited by: Römer, Thomas; Dufour, Bertrand; Pfitzmann, Fabian; Uehlinger, Christoph (2017). Fribourg / Göttingen: Academic Press / Vandenhoeck Ruprecht.

Römer/Dufour/Pfitzmann/Uehlinger (éds.)

Entre dieux et hommes: anges, démons et autres figures intermédiaires

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Fondé par Othmar Keel

Publié au nom de la Fondation BIBLE+ORIENT

en collaboration avec

le Département d'Études Bibliques de l'Université de Fribourg (Suisse),

l'Institut d'Égyptologie de l'Université de Bâle,

l'Institut d'Archéologie, Section Archéologie du Proche-Orient Ancien,
de l'Université de Berne,

l'Institut Romand des Sciences Bibliques de l'Université de Lausanne,

l'Institut d'Histoire et de Sciences des Religions de l'Université de Zurich
et la Société Suisse pour l'Étude du Proche-Orient Ancien

par

Susanne Bickel, Thomas C. Römer, Daniel Schwemer

et Christoph Uehlinger

Editeurs

Thomas Römer est Professeur au Collège de France (Chaire «Milieux bibliques») et à l'Université de Lausanne (Bible hébraïque). Il est Vice-Administrateur du Collège de France et directeur de l'UMR 7192. Bertrand Dufour et Fabian Pfizmann ont été ses assistants au Collège de France entre 2013 et 2015. Ils sont aujourd'hui doctorants en Ancien Testament/Bible hébraïque, le premier à l'Institut catholique de Paris, le second à l'Institut romand de sciences bibliques, Université de Lausanne. Christoph Uehlinger est Professeur d'Histoire comparée des Religions et dirige le Département de Sciences des religions de l'Université de Zurich.

Thomas Römer/Bertrand Dufour/

Fabian Pfitzmann/Christoph Uehlinger (éds.)

Entre dieux et hommes: anges, démons et autres figures intermédiaires

Actes du colloque organisé par le Collège
de France, Paris, les 19 et 20 mai 2014

Academic Press Fribourg

Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

La collection *Orbis Biblicus et Orientalis* publie des monographies, actes de colloques et volumes collectifs couvrant différents domaines de l'étude du Proche-Orient ancien: sciences bibliques (Bible hébraïque et Septante), égyptologie, assyriologie, archéologie, iconographie et histoire des religions. Les directeurs de la collection ainsi que les institutions partenaires en assurent l'orientation pluri- et interdisciplinaire et se portent garants de la qualité académique. La collection est diffusée, abonnée en souscription et lue sur tous les continents.

Les demandes de publications peuvent être adressées à un membre du comité éditorial. Le comité examinera le manuscrit et peut le soumettre à une évaluation indépendante par un ou plusieurs pairs.

Les données digitales des manuscrits publiés sont déposées sur le serveur Open Access de l'Université de Zurich (www.zora.uzh.ch), d'où elles peuvent être téléchargées sans frais après une période de blocage de 24 mois suivant la publication.



Schweizerische Gesellschaft für Orientalische Altertumswissenschaft
Société suisse pour l'étude du Proche-Orient ancien
Swiss Society for Ancient Near Eastern Studies



Publié grâce à des subsides de l'Académie suisse des Sciences humaines et sociales et du Collège de France.

Catalogue général sur internet:

Academic Press Fribourg: www.paulusedition.ch

Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen: www.v-r.de

La mise en pages a été réalisée par les éditeurs.

© 2017 by Academic Press Fribourg and
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

ISBN: 978-3-7278-1815-8 (Academic Press Fribourg)

ISBN: 978-3-525-54411-2 (Vandenhoeck & Ruprecht)

ISSN: 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos	VII
Michael GUICHARD	
Génies protecteurs dans l'art et les textes : l'imaginaire à la table du roi de Mari	1
Nils P. HEEßEL	
Mesopotamian Demons – Foreign and Yet Native Powers?	15
Hans-Peter MATHYS	
La naissance des géants en Nb 13,33	30
Lionel MARTI	
Anges ou démons ? Les êtres divins vus par les savants assyriens ...	41
Youri VOLOKHINE	
Du côté des « Bès » infernaux	60
Christophe NIHAN	
Les habitants des ruines dans la Bible hébraïque	88
Anna ANGELINI	
L'imaginaire comparé du démoniaque dans les traditions de l'Israël ancien : le bestiaire d'Esaië dans la Septante	116
Diana EDELMAN	
Living with Ancestral Spirits in Judah in the Iron Age and Persian Period	135
Brian B. SCHMIDT	
Was There An Early Israelite Pandemonium?	172
Bernd JANOWSKI	
Le bouc émissaire : un intermédiaire rituel entre cosmos et chaos ..	204
Matthieu PELLET	
« Héros » : une catégorie intermédiaire ? Étude comparative de la figure épique grecque du héros (ἥρως) et celle du <i>gibbôr</i> (גִּבּוֹר) vétérotestamentaire	219

Jean KELLENS	
Figures de la subsidiarité divine dans le mazdéisme	232
Dominique CHARPIN	
L'intercession dans la civilisation mésopotamienne	238
Thomas RÖMER	
De la nécessité du diable	255
Daniele GARRONE	
Vis-à-vis de Dieu et représentant du peuple (Ex 18,19bα) : postures de Moïse entre Yhwh et Israël	263
Dany NOCQUET	
L'homme-guide d'Ezéchiel d'Ez 40-48 : une manifestation anthropomorphique de Yhwh ?	274
Christoph UEHLINGER	
La figure de l'ange révélateur – à quoi bon ?	293
David HAMIDović	
Les identités multiples de Métatron dans le judaïsme ancien : homme, ange, dieu	324
Valérie NICOLET	
Trop-plein dans le monde divin : le panthéon de Paul	338
Bernadette MARTEL-THOUMIAN	
Messages divins et intermédiaires dans quelques chroniques historiques mameloukes	352
Index	361

AVANT-PROPOS

Le vase d'Uruk qui est l'un des plus anciens chefs-d'œuvre de l'humanité, datant d'environ 3000 avant notre ère, illustre fort bien la question des « êtres intermédiaires » auxquels a été consacré le colloque « Entre dieux et hommes : anges, démons et autres », qui s'est tenu dans le cadre du séminaire de la chaire Milieux bibliques les 19 et 20 mai 2014 au Collège de France et dont on trouvera ici les actes. Ce vase, qui a été découvert dans le temple de la déesse Inanna à Uruk (Warka), est en albâtre, d'une hauteur d'environ un mètre. On peut en voir une copie au musée de Pergame à Berlin¹.

Ce vase représente une sorte de procession qui est organisée en trois registres. Au registre inférieur on observe, tout en bas, de l'eau, nécessaire à toute vie, la végétation et ensuite des animaux, des bœufs et des moutons apparemment. Tout en haut, on voit une déesse, Inanna ou Ishtar, accompagnée d'un de ses symboles. Et dans le registre du milieu ce sont, entre les animaux et les dieux, des hommes nus, tenant des pots, des jarres, des corbeilles avec des récoltes et de la bière qu'ils apportent à la déesse.

On peut donc dire que, dans cette image, l'homme se trouve « coincé » entre les animaux et les dieux. Et cela reflète les grandes questions des anciens : en quoi l'homme se distingue-t-il des animaux ? Question difficile qui se pose encore aujourd'hui et pour laquelle on a trouvé toutes sortes de réponses qui n'ont jamais convaincu tout le monde. Et en quoi l'homme se distingue-t-il des dieux ? L'homme cherche donc sa place entre ces deux catégories d'êtres dont il est proche d'une certaine manière. Mais les frontières entre ces trois domaines ne sont jamais étanches. Beaucoup de textes et d'images de l'Antiquité nous confrontent à des êtres qui transgressent ces frontières, par exemple des êtres hybrides entre les animaux et les hommes, comme des hommes scorpions dans l'épopée de Gilgamesh ou les *lamassu*, les génies protecteurs à l'entrée des temples assyriens (tête humaine et corps de buffle ou de lion). Mais il existe également des êtres qui sont à la fois divins et humains, comme par exemple Gilgamesh, ou des « héros » de la mythologie grecque. Ces êtres intermédiaires peuvent jouer des rôles que l'on ne voulait pas attribuer aux dieux ou encore prendre le rôle de médiateurs avec des dieux considérés trop occupés ou trop lointains pour entretenir une relation directe avec les humains.

¹ Photo (voir page suivante) : Thomas Römer.



La question de l'origine, de la fonction et de la transformation des êtres intermédiaires a été abordée par plusieurs contributions.

Michaël Guichard (« Génies protecteurs dans l'art et les textes : l'imaginaire à la table du roi de Mari ») dresse un inventaire des représentations des êtres protecteurs dans la vaisselle royale de Mari. On y trouve notamment Laḥmum, un génie des eaux représenté comme un démon chevelu, ainsi que des *Lamassatum* et des *Uridum*, figures apotropaïques, gardiens de trône. Cela montre d'emblée le lien fort entre ces êtres intermédiaires et la royauté, qui s'est dégagé dans plusieurs communications. La contribution de Nils P. Heeßel (« Mesopotamian Demons – Foreign and Yet Native Powers? ») aborde la question de la provenance des démons mésopotamiens et constate que ceux-ci viennent souvent de l'extérieur, reflétant d'une certaine manière des peuples que les Babyloniens considéraient comme hostiles, voire étranges et « barbares ». Ces peuples (Amorites, Élamites, Sutéens) partagent le même habitat que les démons, celui des steppes et du désert ou des montagnes. Ainsi Lamaštu est décrite comme une femme amorite dans les textes babyloniens anciens, alors que, justement, les Amorites posaient problème aux rois babyloniens entre le III^e et le II^e millénaire av. J.-C. Cette rhétorique n'empêche pas que d'autres textes montrent Lamaštu très bien insérée dans le panthéon et les croyances de Mésopotamie. Il en va de même avec Pazuzu, le roi des démons liés au vent qui est arrivé tardivement dans les textes mésopotamiens.

De même, les *nephilîm* bibliques, comme le souligne Hans-Peter Mathys (« La naissance des Géants en Nb 13,33 ») ne sont pas une idée du Levant, mais une adaptation d'un thème grec (les dieux se mêlant aux hommes). En Gn 6,1-4 ces *nephilîm* désignent des héros à connotation négative (« ceux qui sont tombés »). Le terme a été inventé par l'auteur de Gn 6,1-4 qui s'inspire d'une tradition grecque en la plaçant dans l'époque précédant le Déluge.

Les êtres intermédiaires sont souvent ambigus. Lionel Marti (« Anges ou Démons ? Les êtres divins vus par les savants assyriens ») montre que les *udug* (« démons ») peuvent avoir des fonctions bénéfiques et des fonctions maléfiques selon le message divin qu'ils ont à transmettre. De toutes les manières, ces *udug* sont décrits comme des êtres marginaux jaloux de la société des hommes à laquelle ils s'attaquent régulièrement. Une ambiguïté comparable se retrouve, en Égypte ancienne, comme le souligne Youri Volokhine (« Du côté des « Bès » infernaux ») qui propose également de réfléchir sur le lien entre certains êtres marginalisés et des handicaps éventuels (nanisme).

Il est intéressant de voir que les croyances mésopotamiennes se recourent avec le matériel biblique, puisque l'on imagine volontiers ces figures habiter les steppes, le désert ou les ruines, en tous cas en marge de la culture ambiante. En effet, la description des habitants des ruines dans la Bible, analysée par Christophe Nihan (« Les habitants des ruines dans la Bible hébraïque »), rejoint cette préoccupation qui consiste à imaginer les marges du monde ambiant et ses dangers. Dans le texte le plus récent de

ces énumérations, Es 34,9-17, les ruines ne sont plus simplement décrites comme un territoire abandonné aux puissances du chaos, mais représentent les confins de l'ordre cosmique, dans lesquels toute une série de créatures étranges trouvent leur place. Plus les frontières seront connues, plus le langage sur les démons va changer. Ainsi, Anna Angelini (« L'imaginaire comparé du démoniaque dans les traditions de l'Israël ancien. Le bestiaire d'Ésaïe dans la Septante ») montre que les traducteurs grecs de ces passages dans la Septante font coexister animaux mythologiques (sirènes, démons, onocentaures, etc.) et animaux naturels, puisque l'horizon culturel hellénistique élargit ses frontières. Les périphéries font de plus en plus l'objet d'une connaissance réelle et suscitent un nouvel intérêt. Dans la langue courante grecque, l'adjectif *daimonios* devient même à terme simplement un synonyme de « prodigieux », « merveilleux » ou « qui suscite stupeur ».

Le changement de fonctions de certaines catégories d'êtres intermédiaires se retrouve également dans des textes de la Bible hébraïque. Comme le montre la contribution de Diana Edelman (« Living with Ancestral Spirits in Judah in the Iron Age and Persian Period »), durant l'âge de fer, l'époque de la monarchie en Israël, les ancêtres décédés étaient invoqués comme des esprits qui pouvaient conseiller les vivants, voire les aider d'une manière plus directe (récolte, guérison, etc.) : la présence de figures féminines nues dans les tombes est peut-être le signe d'une demande de guérison pour des cas de stérilité. Par la suite, cette conception de l'ancêtre intermédiaire aurait disparu au profit de la conception d'un « enfer » (*shéol*) plus neutre, où les morts ne jouent plus ce rôle d'intermédiaires. Une évolution comparable est soulignée par Brian Schmidt (« Was there An Early Israelite Pandemonium? »), qui montre que, durant l'époque de la monarchie israélite, Yhwh fut compris non pas comme le dieu suprême, mais comme un des fils du dieu El (selon la reconstruction du texte original de Dt 32,8). L'Israël ancien redoutait les *shedîm*, des démons qui apparaissent par exemple dans le Ps 106.

Le rituel du bouc émissaire (Bernd Janowski, « Le bouc émissaire, un intermédiaire rituel entre cosmos et chaos ») atteste encore au V^e siècle avant l'ère chrétienne la présence, dans l'imaginaire religieux, du démon Azazel, que l'on a sans doute imaginé comme l'être hybride figurant sur une pièce d'ivoire de Mégiddo du XIII^e siècle avant l'ère chrétienne, montrant un démon à tête humaine et au corps de fauve ailé.

La fonction de certaines figures intermédiaires peut varier selon leurs contextes historiques et chronologiques. Selon les recherches de Matthieu Pellet (« Héros, une catégorie intermédiaire ? Étude comparative de la figure épique grecque du héros (ἥρως) et celle du *gibbôr* (גִּבּוֹר) vétérotestamentaire »), le héros épique grec est une catégorie intermédiaire, alors que le *gibbôr* hébraïque a plus de similitudes avec les « héros combattants » ; le destin qui les attend est l'Hadès, *shéol*.

Dans le mazdéisme ancien de l'Avesta, la situation est encore différente, puisque l'on trouve une multiplicité de dieux subalternes, qui ne sont cependant pas vraiment des intermédiaires entre une divinité et des hommes. Jean Kellens (« Figures de la subsidiarité divine dans le mazdéisme ») retrace l'évolution du mazdéisme selon une lecture diachronique de l'Avesta. Dans la partie ancienne, le dieu Ahura Mazdâ n'est entouré que de divinités subalternes. Dans la partie plus récente, les différents membres du panthéon apparaissent d'abord comme un retour à un passé polythéiste, mais ces entités restent subalternes puisque leur activité est liée à une division du temps. Ainsi on se trouve face à un monothéisme durablement compatible avec un certain type de polythéisme.

De nombreux êtres intermédiaires ont une fonction d'intercession et trouvent leur origine à la cour royale. Dominique Charpin (« L'intercession dans la civilisation mésopotamienne ») souligne l'importance de l'intercession auprès des dieux mais aussi auprès des hommes haut placés. Puisque le monde divin est conçu comme un miroir des réalités humaines, l'institution des *lamassum* peut s'appliquer à des humains comme à des dieux. Le modèle de certaines intercessions se trouve d'ailleurs chez les épouses auxquelles on demande dans la vie quotidienne d'intervenir auprès de leur mari.

Dans la Bible hébraïque, le diable (« satan ») a son origine dans la cour divine, construite, dans le livre de Job, en parallèle à la cour du grand roi perse. Thomas Römer (« De la nécessité du diable ») montre qu'il n'est donc pas (encore) le reflet d'une conception dualiste, mais la tentative de personnifier les côtés obscurs de Yhwh.

Dans la Bible hébraïque l'intercesseur et le médiateur par excellence est Moïse. Daniele Garrone (« Vis-à-vis de Dieu et représentant du peuple [Ex 18,19b]. Postures de Moïse entre Yhwh et Israël ») montre comment certains textes bibliques ne font pas seulement de Moïse le médiateur par excellence mais le rapprochent aussi étroitement que possible de Yhwh. Dany Nocquet (« L'homme-guide d'Ez 40-48. Une manifestation anthropomorphe de Yhwh ? ») analyse un cas similaire dans la vision finale du livre d'Ézéchiel. Cet homme-guide apparaît comme une hypostase de Yhwh. Il est en quelque sorte la manifestation de la statue vivante de Yhwh et aussi une sublimation de la statue de Yhwh dans le premier temple de Jérusalem.

Christoph Uehlinger (« La figure de l'ange révélateur – à quoi bon ? ») poursuit ce dossier par une enquête sur l'ange Gabriel, de la Bible jusqu'au Coran et le compare avec le « pair » ou le « jumeau » de Mani. Il conclut que les deux figures servent à cautionner de nouvelles idées religieuses, en les fondant sur une révélation autorisée. Le judaïsme naissant connaît la figure de Métatron qui se caractérise par une grande ambiguïté. David Hamidović (« Les identités multiples de Métatron dans le judaïsme ancien : homme, ange, dieu »), montre comment, selon les contextes géographique et historique, Métatron qui est d'abord assimilé à Hénoc, reçoit ensuite

des traits angéliques, alors que des textes juifs babyloniens font de lui un second dieu.

Du côté du Nouveau Testament et du judaïsme au début de l'ère chrétienne, le ciel est peuplé d'un nombre impressionnant d'êtres intermédiaires. Valérie Nicolet (« Trop-plein dans le monde divin : le Panthéon de Paul ») reprend la question de ces puissances dans le panthéon de Paul, en particulier les anges et les *stoicheia tou kosmou* (« les éléments du monde »). En comparant la rhétorique de Paul avec des représentations de divinités sur des gemmes magiques grecques, elle montre comment Paul construit la loi comme une puissance magique qui emprisonne les êtres humains. Dans le prolongement, l'islam des Mamelouks se méfiera d'un « entre-monde » trop plein, comme l'indique Bernadette Martel-Thoumian (« Messages divins et intermédiaires dans quelques chroniques historiques mameloukes »). La médiation entre le monde divin et les hommes se fait surtout à l'aide des rêves. Mais c'est seulement le prophète et les rassouls qui apparaissent en rêve à des hommes pieux, mais aussi à des femmes, voire à des mécréants, pour leur faire connaître les projets et volontés de Dieu.

Ce volume donne ainsi un aperçu sur l'importance des médiations et des passages de frontières entre les êtres divins, les humains et les animaux. On observe d'ailleurs que ces êtres intermédiaires sont de retour dans la « culture populaire », comme en témoignent les spiritualités « new age » de toutes sortes ou le succès récent des livres et des films sur des super-héros, des vampires ou d'autres êtres surnaturels.

Nous remercions Lionel Marti pour son aide à l'établissement de la partie assyriologique de l'index. Notre reconnaissance va également à la Commission des publications du Collège de France pour son aide à la publication, ainsi qu'aux directeurs de la collection « Orbis Biblicus et Orientalis » qui offre une nouvelle fois une tribune bienvenue aux actes d'un colloque de la Chair « Milieux bibliques » du Collège de France.

Pour les éditeurs,
Thomas Römer, Paris, février 2017.

GÉNIES PROTECTEURS DANS L'ART ET LES TEXTES : L'IMAGINAIRE À LA TABLE DU ROI DE MARI

Michaël Guichard, EPHE IVe section, Paris

L'iconographie, les textes littéraires et les rituels mésopotamiens nous ont habitué à reconnaître dans la civilisation mésopotamienne, les traits d'une culture pleine d'imagination, quoique soumise à des contraintes sociales nombreuses, immobiliste, superstitieuse et saturée de symboles et de divinités plus ou moins bienveillantes. Dans la Bible, Babylone a incarné l'Idolâtrie. La vaste littérature divinatoire, astrologique et magique qui occupait l'essentiel des « rayons » de la bibliothèque d'Assurbanipal à Ninive n'est-elle pas représentative d'une culture pétrie de cette superstition antique qu'a si bien saisi Théophraste dans *Les caractères* ?

Mettons de côté nos préjugés autant que possible et examinons un moment précis de l'histoire de la Mésopotamie, dans un lieu qui nous a laissé suffisamment de documents écrits, archéologiques et iconographiques pour essayer de saisir concrètement la relation entre l'homme et les forces surnaturelles auxquelles on croyait avec la foi la plus sincère et qui hantaient l'imaginaire de la société antique.

Mari, capitale d'un pays nommé les Bords-de-l'Euphrate, vit entre 1776 et 1761 ses dernières années de splendeurs après environ mille ans d'existence. La ville, dotée d'un puissant rempart en cercle, domine la zone du Moyen Euphrate de Hit, en aval, à l'embouchure du Balih en amont. Elle contrôle également les rives du Habur, affluent de l'Euphrate. Zimrilim, son dernier roi, est le représentant d'une population en partie nomade qui a pris le pouvoir dans la région au moins deux générations auparavant. Il porte le titre standard de roi *šarrum* et se présente dans sa titulature officielle comme souverain du pays des Bédouins (Hana), la population dominante du Moyen-Euphrate. A l'occasion, il s'est aussi présenté comme un « roi akkadien », ce qui atteste de la prépondérance culturelle du pays d'Akkad (Mésopotamie centrale) que nous appelons aujourd'hui volontiers Babylonie bien que la ville de Babylone ne soit pas encore devenue celle dont parle la Bible et celle qui au I^{er} millénaire figurait le centre du monde. Si la position géographique de Mari, entre mondes méditerranéen, anatolien et mésopotamien, est en partie la cause d'un certain métissage culturel, ses élites s'inspirent fortement du modèle suméro-akkadien. Il n'empêche que le souverain a eu des contacts plus ou moins directs avec des aires culturelles lointaines d'où provenaient des œuvres artistiques et des

savoirs faire : monde crétois, anatolien (Kaneš) et le territoire encore mystérieux du Tukriš.

Le palais dans lequel vit le roi paléo-babylonien est un de ces centres de pouvoir et de culture. Celui qu'occupe le roi de Mari a été fondé vers 2000 av. n. è. L'édifice qui n'a pas été nécessairement occupé de manière continue a subi plusieurs phases de réfections, à l'époque du prédécesseur Yasmah-Addu et une autre sous le règne de Zimrilim. Cet édifice présente la particularité d'intégrer une zone sacrée. À l'ombre du palais, se trouvait aussi sur l'« acropole » un quartier constitué de plusieurs temples de taille modeste.

Une abondante correspondance a été retrouvée dans les décombres de la résidence palatiale. Ce sont des lettres en majorité adressées aux derniers rois de Mari ou des documents de comptabilité qui illustrent la société du temps sous de multiples facettes. Cette information foisonnante risque pourtant de décevoir celui qui étudie les démons et les génies du bien si abondamment évoqués dans la littérature des exorcistes. Si la profession d'exorciste est bien exercée par des individus dans le royaume de Mari, elle occupe finalement assez peu l'attention des correspondants du roi. Même s'il est évident que tous les sujets de société ne sont pas traités de la même façon dans la correspondance, on peut conclure que l'« homme de Mari » n'a rien du prototype du superstitieux tel que l'a si admirablement saisi Théophraste et que l'on croit retrouver en filigrane dans l'abondante littérature divinatoire et magique mésopotamienne. Les habitants du palais, ou du moins certains d'entre eux, se préoccupaient pourtant effectivement des forces surnaturelles, maléfiques qui menaçaient leur tranquillité et la santé de leurs troupeaux puisque quelques incantations ont été retrouvées et ne sont pas nécessairement ou seulement des exercices scolaires. Lors de phénomènes naturels inhabituels ou bizarres, le roi sollicitait l'interprétation des devins ses principaux conseillers. Les épidémies ne pouvaient être combattues que par les exorcistes spécialistes de la purification et dépositaires de la magie défensive du dieu Éa. D'ailleurs, les plus vieux exemplaires de la série des *Utukkū lemnūtu*, collection d'incantations contre les démons, la source classique aujourd'hui sur la démonologie mésopotamienne, sont à peu près contemporains des archives de Mari.

C'est finalement l'art qui permet surtout d'accéder à l'imaginaire et aux croyances des gens de Mari. On pense évidemment aux remarquables fresques murales de Mari, aux couleurs aujourd'hui bien ternies, aux sculptures et à la glyptique (l'iconographie des sceaux), mais aussi aux œuvres mentionnées dans les textes qui peuvent apporter beaucoup à l'histoire de l'Art. Le rapprochement entre texte et image ne va pas forcément de soi de manière générale. Ainsi la correspondance entre les mythes relatés par les poèmes et les scènes mythologiques de la glyptique n'est pas complète parce que l'iconographie n'est pas une illustration des textes.

Le problème qui sera traité ici est cependant d'une autre nature. Il ne s'agit pas de rapporter les images aux textes, voire d'illustrer des textes-récits. Il se trouve que les textes de la pratique mentionnent des objets d'art et

les décrivent quelquefois. L'intérêt immédiat de cette documentation est qu'elle conserve la trace d'objets disparus. Les textes révèlent donc une partie « invisible » de l'art.

Les archives de Mari du XVIII^e siècle offrent de ce point de vue une source unique, à la fois bien fournie et homogène sur le plan historique. Comme l'a souligné P. Amiet à propos de la glyptique, l'interprétation de l'iconographie doit se baser sur un corpus bien contextualisé ce que permettent les documents de l'administration palatiale (comme notamment les inventaires de la vaisselle précieuse). La principale différence avec une approche classique d'historien de l'art consiste dans le fait que sont étudiées pour ainsi dire en aveugle des représentations figurées purement virtuelles dont l'existence historique cependant ne fait pas de doute. Naturellement, la mention d'une œuvre, peut-être un chef d'œuvre inconnu, dans un banal inventaire ne remplacera jamais l'original. Mais le croisement entre données archéologiques et épigraphiques peut permettre d'obtenir une idée de la production artistique dans son contexte historique. Nous nous proposons ici de revenir sur le contexte du banquet et les objets destinés au service tels qu'ils sont décrits dans la comptabilité. Les représentations d'êtres surnaturels y jouent un rôle important.

LA VAISSELLE DE LUXE ET AUTRES OBJETS RELATIFS AU BANQUET : IMPORTANCE DU THÈME DE LA NATURE

Il convient de souligner tout d'abord que les objets de la vaisselle, composée d'une très grande diversité de pièces, doivent servir essentiellement au moment du repas, que ce soit celui des dieux ou du roi. Comme la vaisselle est plus particulièrement attachée à la personne du roi, les ustensiles devaient surtout servir dans les banquets que lui et la reine organisaient. Ils étaient destinés à être employés ou montrés dans diverses cérémonies et rites royaux. N'oublions pas non plus que certaines pièces de valeur étaient échangées dans ces occasions entre les participants.

Le roi se déplaçait beaucoup dans son royaume et à l'occasion même se rendait à l'extérieur souvent pour y guerroyer. Il était généralement accompagné par ses serviteurs qui s'occupaient de son repas et de sa boisson. Ces derniers, les échantons (*šāqûm*) commandés par le *zabardabbum*, étaient aussi les gardiens de sa vaisselle métallique qu'ils transportaient avec eux dans des coffres. Ainsi le roi avait la possibilité de déballer son luxe partout où il se rendait à l'occasion des festivités ayant lieu en dehors de son palais. Le grand palais de Mari avec tout son appareil, son caractère imposant, la magnificence de ses cours et ses fresques et autres ornements qui ont aujourd'hui disparu était sans nul doute l'endroit le mieux choisi pour les repas festifs dont le rôle politique, religieux et social était sûrement très important. Il faut donc s'attendre à ce que les décors du palais et les meubles et objets divers déballés à l'occasion se soient répondus les uns les

autres et aient transmis un message visuel que la recherche moderne doit s'efforcer de déchiffrer.

Le repas à la table du roi était un grand moment de sociabilité. C'était à ce titre un grand moment de civilisation qui impliquait une nourriture préparée en cuisine, une hiérarchisation des plats, des boissons fermentées, une maîtrise du temps et des conventions sociales bien déterminées, c'était comme un grand rituel, doublé d'un moment convivial et d'échanges. Aussi le banquet du roi auquel était convié un nombre d'invités très variable (la troupe du roi, les ambassadeurs occasionnels, etc.) tenait de la représentation. Or si les textes nous donnent en effet divers indices sur le sujet, l'iconographie des objets manipulés pendant ce type de repas en est une autre preuve flagrante. Il semble que la consommation de nourriture était séparée de la phase de la boisson et que l'absorption d'eau fraîche ou surtout d'alcool (bière, vin) était le moment le plus chargé symboliquement. On remarque en effet que la partie principale de la vaisselle précieuse de table est composée du service à boire. On distingue des moments importants comme la préparation du l'alcool, le vin surtout, que les échantons mélangeaient dans des cratères juste avant la consommation. Le service de la boisson personnelle du roi était extrêmement honorifique. L'iconographie laisse entrevoir l'importance du geste qui consiste à lever le vase à boire (pour porter le toast ?). Une même coupe peut aussi éventuellement circuler de main en main entre les convives comme pour souligner l'homogénéité du groupe. Certaines coupes ou gobelets de Mari pouvaient être dotés de plus de deux anses peut-être pour faciliter leur circulation de convive en convive.

Le thème du banquet apparaît dans une iconographie qui remonte au III^e millénaire souvent associé à des scènes de la nature, mythologiques ou symboliques. Ces représentations ont donc un rapport avec le sens profond attribué au banquet. Tout un imaginaire souvent d'inspiration animalière l'illustre pour signifier qu'il n'était pas une réunion triviale. Dans le cadre du banquet historique et réel, comme celui des rois de Mari, les objets manipulés ou seulement mis en exposition, jouaient un rôle comparable aux scènes de la glyptique ancienne, représentations d'animaux et d'êtres surnaturels. Tout cela exprime bien sûr un goût pour les images qui va de paire avec un goût pour le luxe et l'ostentatoire, mais la signification des signes eux-mêmes ne se laisse pas facilement appréhender.

La vaisselle en métal, les meubles en bois parfois précieux, les tables, les tabourets, les couteaux, les cuillères... tout cela a disparu aujourd'hui. Dans les cuisines du palais de Mari ont été retrouvés des objets en argile interprétés comme des moules et qui présentent souvent d'élégants motifs figuratifs. Ces moules constituent donc une source iconographique unique sur l'imaginaire du repas. Or, les textes nous ont aussi livré d'importantes données complémentaires que j'ai rassemblées dans le volume XXXI des

*Archives Royales de Mari*¹. Les billets administratifs ou les inventaires offrent des descriptions relativement succinctes et nomment parfois les éléments figuratifs représentés. Plusieurs sortes de récipients (certains sont des rhytons) imitaient des formes concrètes de la nature, animaux, fruits ou *realia*. Une série d'objets curieux et bien connus de l'orfèvrerie antique est représentée par des vases en forme de têtes animales. Si des comptes relatifs aux travaux des artisans et des billets de dépenses ou de réception nous sont parvenus, les inventaires de coffres ont l'avantage de fournir des ensembles cohérents. Il est aussi possible d'établir de nombreuses relations avec d'autres domaines (la joaillerie, les statues, ...). Même si ces textes ne donnent pas une interprétation du sens de ces images, pas plus que les authentiques images qui sont muettes, ils nous donnent en revanche un contexte (une date, une relation avec d'autres objets et des acteurs, ...). C'est ce genre de contexte dont l'historien de l'Art est souvent dépourvu lorsqu'il analyse une œuvre pour elle-même.

Avant d'aborder les êtres surnaturels évoqués dans ce répertoire, il n'est pas inutile de rappeler que le sujet apparent majeur de cette iconographie est la Nature et qu'aucun motif ou scène impliquant un homme ou un grand dieu n'est mentionné dans les inventaires. Le bestiaire sauvage (lion, taureau, gazelle, cerf, oiseaux) est le sujet de prédilection... Si les textes ne permettent pas de savoir selon quelles conventions ces êtres étaient représentés, les objets archéologiques retrouvés dans le palais et plus ou moins contemporains des textes étudiés montrent clairement qu'il faut imaginer des représentations assez réalistes faites souvent d'après l'observation directe de la nature ; ces animaux n'étant pas dans la région de Mari et à cette période le moins du monde exotique.

RÉPERTOIRE DES ÊTRES PROTECTEURS SURNATURELS DANS LA VAISSELLE ROYALE

Si les animaux figurés ainsi ne représentent sûrement pas des divinités, même si quelques dieux vénérés sous une forme purement animale existent et que la représentation hybride n'est pas inconnue non plus, on trouve parmi eux des êtres fantastiques qu'il sera d'ailleurs assez difficile de définir Monstres, Démons, Anges ou Génies.

Malheureusement les scribes n'ont pas éprouvé le besoin de décrire l'aspect de ces figures surnaturelles et se sont contentés en général d'indiquer leur simple nom lorsqu'ils les mentionnent. Ce nom d'ailleurs est dépourvu (à une exception près)² de déterminatif divin, bien que ces êtres puissent être comptés comme des dieux au sens large.

¹ M. GUICHARD, *La vaisselle de luxe des rois de Mari. Matériaux pour le Dictionnaire de Babylonien de Paris 2*, Archives Royales de Mari XXXI, 2005. On trouvera dans cet ouvrage l'essentiel des références et idées traitées ici-même.

² Rendu idéographiquement ^dLamma ; mais écrit phonétiquement, le déterminatif est absent.

Nous savons bien de toute façon que les représentations d'une même entité divine peuvent varier et que ce n'est pas seulement une question d'époque et de géographie. L'exemple le plus frappant à Mari est illustré par le cas de la représentation de la statue du dieu La-gamal (fils de Dagan, vénéré à Terqa en amont de Mari). D'après un mémorandum encore inédit daté du règne de Zimrilim, les devins interrogent la divinité elle-même pour savoir si elle préférerait avoir une tête humaine ou plutôt une tête de lion, une couronne à 8 cornes ou plutôt une couronne à 6 cornes.

Lahmum

Le génie des eaux ou démon chevelu (souvent aussi qualifié de monstre), le Lahmum est sans doute l'être surnaturel le mieux représenté de notre corpus. Il est figuré généralement nu (avec une simple ceinture à la taille), une chevelure bouclée, hirsute, une forte musculature, le visage en général de profil. Après avoir fait le tour de ses attestations, nous évoquerons rapidement son identification avec le génie des eaux bien connu de l'iconographie mésopotamienne.

Le trésor royal de Mari a possédé un ou deux récipients en or en forme de Lahmum. Le principal exemplaire qui est fabriqué dès le début du règne de Zimri-Lim est plusieurs fois inventorié jusqu'au moins l'an 11 de ce roi. Il semble donc avoir un certain rôle et on voit que la pièce est associée à un groupe déterminé de récipients tel un vase-abondance, un rhyton en forme de canard. Bien que portant l'idéogramme *gal-kāsum* (= vase à boire), il s'agit peut-être plutôt d'une sorte de cruche pour verser un liquide.

Un autre vase en argent du trésor royal attire aussi l'attention. Il s'agit d'un « vase à boire à Lahmu(m) ou Lahmū ». Cet objet, attesté deux fois à l'époque de Zimrilim, est une coupe ou un gobelet caractérisé par un motif de Lahmum qui peut avoir été seulement gravé ou peut se présenter comme un relief (en repoussé par exemple). On peut hésiter en raison de l'ambiguïté de l'akkadien (absence de mimation) concernant le nombre de Lahmum représenté ; un seul ou plusieurs ? Mais le plus probable est que plusieurs Lahmum étaient figurés sur ce même récipient.

Un troisième type de récipient est désigné ainsi : « vase (à boire) à membres (*minêtim*) de lahmu(m)/Lahmū »

On retrouve la même ambiguïté grammaticale que précédemment : l'absence de mimation ne permet pas de savoir si plusieurs Lahmum étaient représentés sur l'objet. Ce type de vase est plus généralement désigné par l'expression raccourcie de « vases à membres » (*kās minêtim*), c'est-à-dire qu'il s'agit d'un récipient dont la forme est anthropomorphisée. Puisque cette catégorie d'artefacts est susceptible d'avoir des formes spécifiques (en *sappum* [écuelle] ou *pašlum* [une forme particulière de vase à boire]), il se déduit que les *minêtim* « membres » représentent des parties adventices, en l'occurrence des bras et des jambes (?). Il est possible mais non certain que tous les vases *kās minêtim* aient en définitive un rapport avec la représenta-

tion du génie-Lahmum dont l'iconographie met précisément en valeur la force musculaire.

Le motif du Lahmum est aussi mentionné à propos d'un support luxueux de vase (*kannum*). Il apparaît ainsi sur un exemplaire en albâtre plaqué or et argent. Il faut probablement imaginer dans cet exemple une frise représentant un cortège de *Lahmū*.

En ce qui concerne la joaillerie, les textes de Mari montrent que le génie était représenté aussi sur d'autres supports. Le cas le plus intéressant est celui d'un médaillon solaire en or orné d'un ou de plusieurs Lahmum et une représentation de rivières (1 *šamšum* [...] *ša Lahmi(m)/Lahmi u nārātīm*). Ce dernier motif (*nārātum*) est essentiel (cf. plus bas).

Le thème iconographique du *Lahmum* et son usage dans l'orfèvrerie n'est ni une originalité mariote, ni une nouveauté puisque des documents d'époques antérieures signalent déjà l'importance de sa place dans l'art.

Ainsi un texte administratif d'époque sargonique trouvé à Nippur (vers 2250)³ mentionne la réparation de 8 homme-buffles [*kusarikku*], 2 Génie-lahmum (*Lahmān*) en or. Plus tard, au temps de la troisième dynastie d'Ur, aux alentours de 2050, le roi Amar-Sîn offrit simultanément le même mois un vase en bronze (*masab*) à Inana d'Uruk et à Enki d'Eridu fabriqué à partir d'un cuivre acquis au pays de Kimaš. Le premier (destiné à Inana) était orné sur sa base (ou sur le fond ?) d'une divinité, ressemblant à une chouette⁴, et le second avait aussi sur sa base (ou sur le fond?) un Lahmum (*Laḥama*) en argent⁵.

Les Lahmum étaient effectivement à Sumer des « monstres » aux ordres d'Enki/Ea et qui gardaient en premier lieu l'Apsû. Le dieu gardait le verrou et la barre de la porte de l'Apsû aidé de ses Lahmum (*qadu Lahmišu*). Ceux-ci (nommés les gardiens de la mer) ayant laissé échapper les poissons, furent blâmés pour leur faute et Enki/Ea les tua⁶. Si les Lahmum sont des créatures anonymes en général, les deux gardiens d'Enki/Ea, eux se nommaient Igi-ḥeḡal et Ka-ḥeḡal. On trouve ces gardiens aussi à l'entrée des temples (une partie appelée en sumérien *dub-la₂*) comme dans l'Eninnu de Girsu, l'Eumaš d'Agadé, etc.

Lamassatum (ange-gardien)

L'ange gardien nommé Lamassatum est un thème iconographique fréquent et qui est aussi un motif divin répandu dans la vaisselle de luxe. Ce génie a les traits d'une déesse et la plupart du temps, lève les bras en signe de bénédiction. Il s'agit à ce titre d'une divinité bénisseuse. On la retrouve aussi

³ A. WESTENHOLZ, *Old Sumerian and Old Akkadian Texts in Philadelphia*, CNIP 3, 1987 [PBS 9/1 30] ; cf. aussi J.-M. DURAND, *MARI* 7, p. 379.

⁴ P. PAOLETTI, *Der König und sein Kreis. Das staatliche Schatzarchiv der Ur III. Dynastie von Ur*, BPOA 10, 2012, p. 356 [AUCT 1 78].

⁵ PAOLETTI, *op. cit.* (n. 4), p. 381 [AUCT 2 162].

⁶ *Atram-hāsis* 116 : 7.

fréquemment dans une position statique un vase globulaire dans les mains. Elle est enfin un motif privilégié de la vaisselle royale.

Celle de Zimrilim comportait un vase en or nommé simplement « Lamassatum » d'une demie mine d'or (pendant une partie du règne ; l'objet a donc été conservé pendant quelques années). Le fait important est que ce vase dit *Lamassatum* était associé à d'autres objets figuratifs. L'objet devait par conséquent imiter la forme d'une *Lamassatum*, comme on a vu qu'il existait un vase en forme de *Lahmum*. Sa nature ou fonction est pourtant bien difficile à déterminer : vase à boire ou pot ?

Cet objet précieux était habituellement rangé dans un stock doté d'un vase orné de plusieurs Lamassatum. On recense 4 mentions du même objet sur dix ans. Son poids de 1 mines 5 sicles montre qu'il était plus lourd que le vase précédent et sans doute aussi plus large. Néanmoins il est désigné comme *kāsum* ce qui suggère une sorte de pot ou une forme de bol (?). Il est impossible de savoir si le motif (gravé ou en relief ?) était sur la paroi extérieure (pot) ou intérieure (coupe).

Un autre vase était caractérisé par son iconographie : une représentation d'oiseaux parmi lesquels figurait une Lamassatum. Tous les vases mentionnés étaient donc en or.

Un support de vase précieux (qui a dû appartenir à la vaisselle de Yahdun-Lim et qui fut inventorié par Samsi-Addu après la prise de Mari), richement décoré, associe une frise de Lamassatum (en or) et Kusarikkum en albâtre. Cette créature (motif déjà évoqué ci-dessus pour l'époque d'Agadé) est une figure hybride mi-homme, mi-bison ou buffle.

Tant l'iconographie (on pense notamment aux peintures de Mari) que les textes montrent que le motif de la Lamassatum était populaire et finalement même plus fréquent que celui du Lahmum.

Le personnage ornait aussi certains sièges luxueux comme le trône *ašta'um*.

Une tablette de Mari nous apprend ainsi qu'un fauteuil particulièrement luxueux possédait des accoudoirs et 4 Lamassatum lesquelles constituaient ou ornaient sûrement les pieds du trône. Les Lamassatum peuvent elles-mêmes être serties d'or. Elles servent aussi à décorer les palanquins (*nūbalum*). Les lamassatum dites *ša warki* [sum. : *egir*] doivent avoir été logiquement placées à l'arrière du siège. Cette catégorie d'escorte divine correspond peut-être spécifiquement à la Lamassatum qu'on voit fréquemment dans la glyptique placée à l'arrière de l'orant. Sans que cela constitue une surprise, on voit qu'à Mari les Lamassatum pouvaient être agencées sur le siège de la divinité, objet essentiel du culte dans le temple. Le fait est confirmé par l'existence de *Lamassatum ša ašta'i* c'est-à-dire de « génies protecteurs du trône (divin) ».

Un petit dossier de tablettes administratives, datées de la fin du règne de Zimrilim, évoque la fabrication d'un palanquin sur lequel on comptait installer une scène culturelle composée de figurines recouvertes de métal

précieux⁷. Il s'agissait d'une composition complexe comportant un trône doté d'un piédestal où venait sans doute s'asseoir le dieu Dagan, une image du roi et un ange gardien (Šēdu), plus une représentation de montagne, un symbole solaire, des animaux. Parmi les êtres surnaturels figuraient des Lamassatum et des Uridum (cf. ci-dessous). Les lamassatum plaquées or. Deux étaient dites « Lamassatum d'arrière » sans qu'on puisse savoir si celles-ci s'encastraient dans le trône ou étaient des figurines placées derrière Dagan.

Il n'est pas étonnant que plusieurs statues de Lamassatum soient attestées dans la documentation écrite de Mari. Ainsi un inventaire évoque-t-il une Lamassatum de bronze vouée à une déesse, peut-être avec l'intention explicite d'en faire une messagère pour le compte du roi. Mais le cas le plus célèbre concerne celui de la fabrication d'une Lamassatum en métal avec une autre divinité appelée Sahirtu (« Intercesseuse » pour J.-M. Durand)⁸. Les sculptures qui doivent être installées dans la cour du Palmier doivent être impérativement prêtes pour l'arrivée du roi. L'intendant qui supervise les travaux se soucie beaucoup de la finition des œuvres qui d'ailleurs dans leur première réalisation ont été ratées. Il faut absolument que les traces de l'assemblage disparaissent. Faire disparaître les marques visibles du travail humain, c'est rendre la Lamassatum plus vraie que nature et faire oublier qu'elle n'est qu'une représentation. L'urgence permet de comprendre que les figurines devaient jouer un rôle dans une cérémonie, au retour du roi d'une expédition (militaire?).

Quoi qu'il en soit, ces informations plus diversifiées que pour la créature Lahmum, montrent que la Lamassatum peut-être directement associée aux volatiles et par là-même au monde céleste, elle côtoie d'autres êtres surnaturels comme le Kusarikkum, l'Uridum, ainsi que le Šēdum.

Ce dernier génie protecteur rarement attesté à Mari n'est pas documenté dans les textes de la vaisselle. Comme dit ci-dessus, une représentation du génie Šēdu est directement associée à celle du roi. Il s'agissait d'un génie plus particulièrement dévolu à la protection de la personne royale et il pourrait être, qui plus est, identifié comme le dieu Yakrub-El.

L'Uridum

J'ai essayé de démontrer dans les *Archives Royales de Mari* XXXI, p. 326-330 que les textes de Mari mentionnent un autre type de protecteur nommé Uridum. Pour le *Concise Dictionary of Akkadian*, c'est un vase à boire. Le *Chicago Akkadian Dictionary U et W* indique encore plus sobrement que

⁷ Le détail sera donné dans un prochain article : « Les statues divines et royales à Mari d'après les textes » (titre provisoire) dans les Actes du colloque *Représenter dieux et hommes dans le Proche-Orient ancien et dans la Bible* (Paris, mai 2015).

⁸ Cf. LAPO 16, 95 [*Archives Royales de Mari* XIII 16].

c'est un objet de vaisselle. Ces définitions sont incomplètes et passent à côté de l'essentiel.

C'est un item qui non seulement donne son nom à un vase métallique, mais est associé à un trône ou un palanquin (*nūbalum*). A propos du placage d'un trône de Dagan, deux Uridum et deux Lamassatum sont mentionnés côté à côté. Vu l'ordre d'énumération les Uridu constituaient avec les Lamassatum une garde divine, mais comme dit plus haut, il peuvent avoir encadrés Dagan sur son siège ou bien avoir fait simplement partie des décors du trône. Dans un autre cas de figure, un fauteuil est doté de 4 pieds (*kablātum*) et de deux Uridum en bois. Or, ils sont spécifiquement désignés comme *Uridum ša Aratti*, c'est-à-dire qu'ils étaient des éléments d'un type de siège cultuel, peut-être caractérisé par ses accoudoirs. Le nom du siège lui-même dérive du nom d'Aratta, un pays mythique équivalent à notre Eldorado. Cette désignation d'un « Uridu de (siège) à accoudoir » rappelle d'ailleurs la notion de « Lamassatum de trône » (*Lamassatum ša ašta'i*). Enfin, un palanquin (*nūbalum*) est flanqué d'un génie Uridu dont la tête (*qaqqadum*) (sup)porte un oiseau. Il faut supposer que sur le sommet de l'Uridu était posé un oiseau en or, ce qui établit naturellement une relation entre le gardien-Uridum et un volatile dont la nature n'est malheureusement pas précisée.

La documentation de Mari permet de constater que les Uridum vont souvent par paire (ce qui signifie évidemment qu'ils formaient des groupes), qu'ils ont une fonction similaire à celle de la Lamassatum étant des gardiens de trône. Comme pour les Lamassatum, le motif de l'Uridu peut être associé avec celui d'un oiseau, même si le sens n'est pas nécessairement le même : un rapace triomphant d'un géant ?

Ajoutons que ce motif de l'Uridum s'est développé principalement à Mari à la fin du règne de Zimrilim, peut-être après et en conséquence de son grand voyage dans l'Ouest en l'an 10 de son règne lequel fut un grand moment de diplomatie et d'échanges culturels (comme la rencontre avec les Crétois à Ugarit). Malheureusement l'étymologie du terme est incertaine (sémitique : *w-r-d* « descendre » ; ou sumérien quoique le motif ne vienne pas directement de Babylonie : *uri₃-du₃* « l'étendard planté » ?) ainsi que la nature de ce protecteur, peut-être une sorte de génie.

Le motif fait son apparition précisément dans la 11^e année de Zimrilim, notamment avec l'entrée dans le trésor royal du vase en forme d'Uridum. L'objet en or était réhaussé avec des ornements de lapis lazuli et de la cornaline, si bien qu'il avait une certaine importance aux yeux du roi. Son seul nom permettait de désigner le stock de vaisselle dans lequel il était rangé. C'est aussi en particulier ce vase que le roi de Mari voulut exhiber à l'occasion de la visite d'un roi important du Sud Sindjar, un de ses vassaux.

Contrairement au Lahmum et Lamassatum, la nature exacte et l'aspect physique de l'Uridum reste un mystère. On sait néanmoins qu'il a une tête (*qaqqadum*) : mais est-elle humaine ou animale ? *Qaqqadum* peut d'ailleurs simplement signifier « sommet ». La documentation écrite indique bien que

la Lamassatum est susceptible de côtoyer des Uridum voire de former une équipe avec eux. On a vu que la Lamassatum peut être associée à l'homme-buffle (Kusarikkum). Est-ce un indice suffisant ? Il n'est pas exclu qu'Uridum soit la même chose que l'*urumdum* (un hapax) d'argent enregistré juste après la mention d'un grand taureau d'argent dans un inventaire paléo-babylonien de Tell Harmal dans la région de la Diyala. Est-ce un autre indice que l'Uridum (qui doit être différent du Kusarikkum) avait une forme bovine ou bien est-il tout à fait autre chose, comme le griffon de l'iconographie mariote dont nous ignorons le nom jusqu'ici ?

L'imagerie que nous venons de décrire, sans prétendre à l'exhaustivité, provient pour la majorité des motifs du III^e millénaire. La Lamassatum représente un développement propre à l'empire d'Ur III. Mari pourrait sur ce point constituer un conservatoire des traditions de la fin du III^e millénaire. La seule innovation perceptible dans les textes (parce que nous ne pouvons par définition pas discuter de la forme) est l'apparition du motif de l'Uridum.

Fonction et message

A présent, il nous incombe d'essayer de synthétiser ces informations pour déterminer la fonction des représentations décrites.

Excepté le génie⁹-Uridum, nous sommes relativement bien renseignés sur l'apparence de la Lamassatum et du Lahmum. De ce point de vue les textes de Mari n'apportent pas véritablement de choses nouvelles, ni sur leur apparence physique, ni sur leur nature. Du moins s'agit-il (apparemment) de figures traditionnelles (bien connues à Agadé puis Ur III) importées de la Mésopotamie sur les Bords de l'Euphrate où ils se sont acclimatés depuis très longtemps. Je retiendrai seulement ici deux faits qui me semblent les plus caractéristiques.

Le Lahmum est associé au monde de l'eau comme l'illustre clairement le médaillon solaire décrit dans un texte administratif. Dans ce cas un parallèle peut-être directement établi avec une représentation tardive retrouvée à Aššur et qui d'ailleurs a permis de l'identifier. Sur les deux bras du personnage barbu qui n'est autre qu'un Lahmu est inscrit un texte⁹ :

(bras droit) = « Rentre génie du bien ! » (*irba rābiš šulmi*)

(bras gauche) = « Sors génie du mal ! » (*ši rābiš lemni*)

Une description mentionne que l'image était décorée : le Lahmum est peint en blanc et des vagues étaient elles-mêmes rendues en noir. L'exemple est bien connu et permet de visualiser le médaillon solaire de Mari orné de ce Lahmum associé à des rivières (*nārātum*).

Le Lahmum appartient au monde de la nature, des sources et de l'abondance. Le trésor royal possédait précisément aussi des vases nommés

⁹ EBELING, *Afo* 5, 1929, p. 218sq.

« abondance » (he_2 - gal_2) et qui devaient avoir la même forme que le vase associé dans l'iconographie au Lahmum. D'ailleurs, une peinture du palais (scène de l'investiture) et la Déesse au vase jaillissant montrent que la Lamassatum pouvait tenir également entre ses mains le même type de vase symbolique. Dans la mythologie sumérienne comme on l'a vu, les Lahmum sont les gardiens de l'Apsû au service d'Ea. Le vase orné sur sa base d'un lahama (lahmu) est d'ailleurs offert à Enki d'Eridu par un roi sumérien. A Mari, cette relation personnelle avec Enki paraît moins évidente. Le Lahmum est une force de la nature maîtrisée, ce qui le rend bénéfique. Un moule de Mari en donne une représentation saisissante : armés d'un couteau (signe de leur caractère redoutable), un cortège de Lahmum semble danser en rond. L'image exprime bien l'idée de leur énergie vitale et joyeuse, voire de leur caractère turbulent.

L'association entre la Lamassatum et les oiseaux repose peut-être sur l'idée d'une relation entre les déesses et le ciel, en rapport avec leur rôle d'intercesseur (elle pouvait plaider directement la cause de quelqu'un auprès de la divinité lointaine ayant elle-même ses entrées dans le temple). Par contraste, les Lahmum sont les maîtres des sources et des rivières. De toute évidence, ils représentent des forces plus primitives, jugées moins constants (moins contrôlables?) que la Lamassatum qui peuvent orner les trône et incarner la stabilité et l'immobilité. La Lamassatum assume aussi un rôle bénéfique concernant la prospérité. Parce que polyvalente, l'iconographie palatiale la substitue au génie des eaux et la montre garante elle aussi de l'abondance et de la fertilité.

On a pu remarquer que les objets décrits étaient souvent en or, que dans le cas d'œuvres composites, les figures pouvaient être plaquées or. L'albâtre est utilisé aussi dans quelques cas, tout comme la déesse au vase jaillissant a été sculptée dans une pierre blanche... Les artisans ont intentionnellement choisi ces matériaux pour évoquer l'éclat lumineux spécial des êtres surnaturels.

En définitive, puisque Lahmum et Lamassatum sont des thèmes de la vaisselle du roi, ils étaient inévitablement associés sur les tables ou les présentoirs. Un observateur pouvait faire le lien entre ces deux forces complémentaires. Des scènes de la glyptique montrent d'ailleurs que les artisans pouvaient les représenter côte à côte.

Quelle fonction peut-on attribuer à cet art ? Tout d'abord, il rendait visible et palpable des puissances normalement invisibles. Comme elles sont des divinités secondaires (voire plutôt de troisième ordre) qui ne recevaient normalement pas de culte (excepté dans quelques cas), leur manipulation était sûrement moins compliquée que ne l'était celle des images des dieux, maîtres ou principaux acteurs de la cour divine. Il s'agissait aussi d'êtres fondamentalement propices, même si dans le cas du Lahmum ou du Kusarikkum, les puissances primitives n'étaient pas dénuées d'ambivalence, comme le sont pour l'homme les éléments de la Nature.

Malheureusement, nous n'avons guère les moyens de savoir comment les objets qui nous intéressent étaient exposés. Mais le fait est que les administrateurs leur prêtaient attention ainsi que le roi.

Il est vrai qu'une image n'est pas nécessairement faite pour être montrée, mais sa simple présence peut justifier son existence. La preuve en est donnée par les rituels de fondation ou des rituels magiques prophylactiques qui recommandent dans certains cas l'enfouissement de figurines. Le cas est notamment illustré pour la plaquette en argile du Lahmu (trouvée à As-sur) dont il a déjà été question. Ce type de représentation est destiné à être enterré dans le coin d'une maison ou d'une cour.

Si bien sûr les objets de la vaisselle discutés ci-dessus n'avaient pas cette fonction magique et n'étaient fabriqués ni pour être enterrés ni encore moins pour être détruits, leur présence rassurante suffisait peut-être comme s'il s'agissait de talismans.

Si tous ces objets décrits ci-dessus avaient une fonction déterminée (vase à boire, cruche support, ...), ils n'étaient pas nécessairement utiles ou utilisés. En revanche, l'existence de support de vases luxueux et richement ouvragés suggère qu'on aimait les exposer à l'occasion. Les textes donnent la preuve, par exemple, que la présence des vases céphalomorphes était nécessaire pour certaines célébrations royales. Nous avons évoqué le fait que le roi avait réclamé la venue du vase en forme de génie-Uridum avec le stock de coupes et de vases auxquels il était associé.

Un des grands intérêts des textes de Mari est de montrer que les génies Lahmum, Lamassatum, Uridum et les animaux sauvages étaient pour ainsi dire associés d'une manière en partie volontaire, en partie aléatoire par la réunion des pièces d'un service de vaisselle stocké dans un même coffre portatif. Même si les thèmes traités étaient au fond assez banals, quand les pièces étaient disposées dans la scène du banquet, ils produisaient peut-être un certain effet. Les vestiges retrouvés dans le palais laissent entrevoir le talent des artisans et l'or, l'argent, les pierres précieuses faisaient le reste. La demande du roi de l'Uridum qui était un vase en or serti de pierres précieuses peut avoir comme motif de chercher à impressionner sa cour et ses convives.

Tout d'abord, ces images réunies convoient un message¹⁰ à ceux qui assistaient aux banquets et peut-être surtout confortait le roi dans son rôle de roi : en effet au centre de la scène était le roi. Les Lamassatum témoignaient qu'il jouissait de la protection divine et connaissait la bonne

¹⁰ Sur ce point à propos de la glyptique P. AMIET, « Les combats mythologiques dans l'art mésopotamien du troisième et du début du second millénaires », *Revue archéologique* 42, 1953, p. 9-10 s'est montré sceptique: « La grande variété de ces scènes nous incite à croire que l'association des animaux, des monstres ou des héros à des divinités, à titre d'emblème ou d'acolytes, s'est faite de façon variable et même peu cohérente. Par la suite, l'interprétation de ce répertoire demeurera toujours incertaine, car il n'existe ni clef unique, ni grammaire logique. » Pour ma part, il me semble que rien de ce qui est humain ne relève du pur hasard.

fortune ; les Lahmum étaient les gardiens et les garants de l'abondance procurait par son règne ; par leur silhouette athlétique ils évoquaient l'éternelle force et jeunesse du pouvoir.

Animaux sauvages et génies étant associés directement ou non, je me permettrais de citer une considération de P. Amiet sur le lien entre la Nature et les êtres surnaturels d'après l'iconographie proche-orientale :

« Chez un peuple de civilisation encore très campagnarde, le divin devait être sous-jacent à la nature et devait se manifester dans les mondes animal et végétal. Les êtres réels ou monstrueux du répertoire « naturaliste » ont donc pu évoquer, par leurs ébats, l'activité des dieux. Cependant, les scènes où figurent ces êtres ont pour origine l'observation réaliste de la nature... »¹¹

Comme cela peut apparaître dans la glyptique ancienne celle du début du III^e millénaire, la nature est mise en scène ou suggérée dans le banquet. Le bestiaire sauvage est associé aux êtres surnaturels que nous avons évoqués. Les antagonismes profonds qui caractérisent la nature sauvage sont évoqués symboliquement : les animaux évoquent la partie visible de la scène et les êtres surnaturels les forces invisibles, qui commandent aux éléments et qui incarnent aussi le contrôle de la sauvagerie.

Ces représentations de génies bienveillants ou pour certains domestiqués avaient enfin une fonction apotropaïque. Le roi cherchait donc à se défendre lui-même contre des forces invisibles et négatives qui elles même n'étaient pas dans le cas de figure représentées. Dans cette civilisation qui appréciait les images et pouvait les vénérer, faire une image n'était en effet pas neutre. Ce sont les rituels magiques dont on a des exemples à Mari (mais qui sont surtout bien documentés par la littérature récente) qui évoquent la fabrication d'images de démons pour mieux les maîtriser et les repousser.

Pour conclure, après avoir vu la complémentarité des génies et la nette prédilection du Pouvoir pour la Lamassatum, force positive moins ambivalente, on pourrait spéculer que l'introduction à Mari du motif du génie[?] Uridum à la fin du règne de Zimrilim reflète un vague sentiment d'insécurité qui s'est traduit par le besoin de nouveaux alliés surnaturels. Le prédécesseur malheureux de Zimrilim, mal assuré sur son trône, employa une méthode plus coûteuse en multipliant les cultes dans sa capitale. Malheureusement assez peu de documents administratifs nous sont parvenus de son règne. La documentation de Mari reste d'ailleurs unique en son genre, aucun palais du II^e millénaire n'ayant livré autant d'archives. Il est donc impossible de savoir ce qu'il y avait de typique dans le trésor de Zimrilim. On peut néanmoins considérer que celui-ci ne devait pas être spécialement original et son exemple peut donc être considéré comme révélateur de la culture palatiale du temps.

¹¹ AMIET, *op. cit.* (n. 10), p. 9-10.

MESOPOTAMIAN DEMONS – FOREIGN AND YET NATIVE POWERS?

Nils P. Heeßel, University of Würzburg*

Demons were an ever-present reality in ancient Mesopotamia. In the absence of outright malicious gods in the pantheon, demons fulfilled an important role in taking the blame for seemingly unjust, unexplainable and arbitrary personal disasters. For sure, the great gods could do terrible things to individuals and mankind alike, but they always did so for rationally understandable reasons, according to the ways in which the Mesopotamians believed their gods to think, feel, and act. In Mesopotamia, the gods moved in not so very mysterious ways. They punished individuals for transgressing taboos like theft, murder, the breaking of promises, and the like, whether or not the person was conscious of his deed; but in the end, the gods could be reconciled with the individual, and the person concerned could be sure to live in harmony with the divine sphere again. Demons, on the contrary, struck arbitrarily and without cause the guilty and innocent alike, making no ethical or social distinctions¹. Therefore they were held responsible for the high rate of infant mortality, for unexplainable suffering, or for premature deaths. They could not be reasoned with and the only hope was that protective measures like amulets and charms would ward them off or, once demons attacked, that the gods could be moved by rituals to exercise their power over them².

In their undifferentiated and arbitrary ravage, demons in Mesopotamian thought bear resemblance to other scourges of mankind like plagues or barbaric enemy hordes, to which they are closely related: on the one hand diseases and plagues are directly attributed to the actions of demons, even to the point that in certain cases diseases and demons are the same. On the other hand the havoc wreaked by nomadic tribes, who repeatedly invaded the rich Mesopotamian lowlands from the mountains in the northeast and

* For several helpful suggestions I thank Christopher Metcalf (Oxford), who also corrected my English. Any remaining mistakes are, of course, entirely mine.

¹ On the anger of demons see most recently A.-C. RENDU LOISEL, “Gods, Demons and Anger in the Akkadian Literature”, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 77, 2011, p. 323-332.

² The necessity of keeping the introduction reasonably short brings it about that certain aspects of the topic “demons” are not detailed here, like the problem of so-called “good” and “bad” demons or the complex relationship between demons and the gods, and the question how demons could attack their victims independently of the will of the gods.

the desert areas in the west, led to a demonization of certain enemy hordes, which at times appeared not to be human at all to Mesopotamian minds. It is this association of demons with foreign enemies that will be further investigated in this paper, and I will aim to clarify the dual character of demons as beings that were seen as foreign and native powers at the same time.

It is important to realise the inherently liminal nature of demons. On a vertical level – assuming a vertical hierarchy in the relationship between the gods and mankind, as the Mesopotamians saw it – demons are intermediate beings, crossing the borders between the world of men and the divine realm, without belonging to either. On a horizontal level they live in a foreign and little-known territory or on the margins of cultivated land like mountains, steppes, swamps and the like. Cuneiform sources frequently refer to this vertical and horizontal liminality. However, in order to understand the Mesopotamian view on the foreignness of demons we first have to look into how Mesopotamians viewed foreigners in general.

While Mesopotamian societies were not particularly xenophobic in general, there are a range of remarks especially in Old Babylonian Sumerian and Akkadian literary texts that illustrate a derogatory and condescending attitude towards nomadic peoples³. These ethnic stereotypes relate most notably to the Gutian people originating in the northeastern Zagros mountains and to the Amorites of the western desert regions. The Gutis were portrayed as totally different from mankind with beastlike characteristics, devoid of intelligence, and very savage, whereas the Amorites are mocked as uncultured primitives, who being nomads know nothing of sophisticated city-life⁴.

The Gutians, a denomination of one or more nomadic or semi-nomadic tribes of the northeastern mountain regions, made a lasting impression on Mesopotamian historiography. Just as the formation of the first unified Mesopotamian empire by the Akkad dynasty under king Sargon held a special place in Babylonian and Assyrian memory, so did the Gutian people, who destroyed this empire and ruled the land for a period of time – but with reversed premises. This is vividly illustrated by the Old Babylonian Sumerian text called “The Curse of Agade”, which recounts how the god Enlil, angered by king Naramsin of Akkad, brought the Gutis out of the mountains down on Akkade⁵. The Gutians are introduced as:

³ See J. S. COOPER, *The Curse of Agade*, Baltimore *et al.* 1983, p. 30-33 and D. PRECHEL, “Fremde in Mesopotamien”, in V. HAAS (ed.), *Außenseiter und Randgruppen*, Konstanz 1992, p. 173-185.

⁴ For a similar depiction of the Kassites in a literary text see P. MICHALOWSKI, “An Old Babylonian Literary Fragment Concerning the Kassites”, *Annali dell’Istituto Universitario Orientale di Napoli* 41, 1981, p. 385-389.

⁵ Actually, Naramsin was not the last king of the Akkad dynasty, which lasted for several decades after his death. However, the historiographic tradition in Mesopotamia connected him with the downfall of the empire and saw in him the paramount example of an ill-fated ruler.

ùĝ-ĝá nu-si-ga kalam-ma nu-šid-da
 gu-ti-um^{ki} ùĝ kéš-da nu-zu
 dí-ma lú-ulù^{lu} galga ur-ra sig₇.alan^{ugu}ugu₄.bi
^den-líl-le kur-ta nam-ta-an-è

“Not classed among people, not reckoned as part of the land,
 Gutium, people who know no inhibitions,
 With human instinct but canine intelligence and monkeys’ features –
 Enlil brought them out of the mountains.”⁶

In other Old-Babylonian texts they are depicted as “monkeys who came down from their mountains”, as “dogs” or as “serpents of the mountains”. In a later inscription of the Kassite king Agumkakrime they are simply characterised as “stupid people”⁷. In this picture, the Gutis are the paragon of otherness, the complete opposite of what a Mesopotamian being constitutes: sedentariness, intelligence, human appearance and cultural knowledge. In the end their lack of intelligence and of cultural knowledge brings about their downfall. The so-called Weidner or Esagila chronicle, a pseudo-historiographical text from Late Babylonian times, describes it as follows:

*Qutû ša tazzimte ila palāḫa lā kullumu parši u iṣṣurāti šuklulu lā idû
 Utu-ḫegal šukuddāku ina pāt irat tâmtim nūna tamarti ibārma
 nūn šuāti adi ana bēli rabû Marduk ṭehû ana ili šanimma ul uṭṭaḫḫu
 Gutium nūna bašla lā ṭuḫḫâ ina qātišu ikimma
 ina qibitišu širti ummān Qutû ana šarrût mātīšu ikimma ana Utu-ḫegal ittadin*

“The oppressive Gutians were unaware how to revere the gods, ignorant of the right cultic practices.
 Utu-hegal, the fisherman caught a fish at the edge of the sea for an offering.
 That fish should not be offered to another god until it had been offered to Marduk,
 but the Gutians took the boiled fish from his hand before it was offered,
 so by his august command, Marduk removed the Gutian force from the rule of his land and gave it to Utu-hegal.”⁸

Being devoid of any basic understanding of religious practices, the Gutians thus annoy the highest god by stealing his offering and so spell doom for themselves. Ignorance, as it seems, is no excuse in religion. Jerrold Cooper rightly stresses how unique it is to attribute loss of sovereignty to ignorance rather than to neglect or hostility, which usually are the reasons for such divine displeasure⁹.

⁶ Curse of Agade, l. 154-157, see COOPER, *op. cit.* (n. 3), p. 31 and p. 57.

⁷ COOPER, *op. cit.* (n. 3), p. 31.

⁸ J.-J. GLASSNER, *Mesopotamian Chronicles*, Writings from the Ancient World 19, Leiden/Boston 2005, Nr. 38, p. 263-269, l. 64-68. See also <http://www.livius.org/cg-cm/chronicles/abc19/weidner.html>, l. 56'-61'.

⁹ COOPER, *op. cit.* (n. 3), p. 31.

The Amorites' strangeness is of a different kind: They lack knowledge of the basics of sedentary civilisation. Being pastoral nomads they have no understanding of houses, settlements, or cities and their culture, and the city-dwellers ridicule them for this¹⁰. The myth "marriage of Martu" famously sketches an Amorite thus:

lú uzu-diri kur-da mu-un-ba-al-la dúb gam nu-zu-àm
 uzu nu-šeĝ₆-ĝá al-gu₇-e
 ud tìl-la-na é nu-tuk-a
 ud ba-ug₇-a-na ki nu-túm-mu-dam

"A man who digs up truffles in the foothills, who knows not how to bend his knee,
 He eats uncooked meat,
 Who, as long as he lives, has no house, and
 When he dies, he will not be carried to a burial place."¹¹

According to this the Amorites do not only have no home and burial place, but also refrain from normal preparation of food. Instead they dig it out of the earth and eat it uncooked; even the meat, which as nomadic breeders of small domestic animals they have in abundance, is consumed raw. This ignorance of regularly prepared food is also the subject matter of a Sumerian proverb:

gig-gú-nida-a lál-gim fb-ak
 mar-tu ì-gu₇-e níĝ-ša-bi nu-un-zu

"(A cake) was made of *gunida*-wheat instead of honey.
 The Amorite ate it and didn't recognise what was in it."¹²

At times these stereotyped prejudices of the brutal imbecile and the uncultured barbarian merge and are applied to other ethnic groups as well.

¹⁰ For the Amorites see P. MICHALOWSKI, *The Correspondance of the Kings of Ur. An Epistolary History of an Ancient Mesopotamian Kingdom*, Mesopotamian Civilizations 15, Winona Lake 2011, p. 82-121 and most recently B. KÄRGER, *Leben in der amurritischen Welt. Nomaden und Sesshafte im Reich von Mari im 19. und 18. Jahrhundert vor Christus*, Philippika 68, Wiesbaden 2014. The view prevalent in early scholarship about an inherent and unsolvable dichotomy between city-dwellers and pastoral nomads, seen as waves of invading, mostly Semitic, nomads causing devastation to the state structures of Mesopotamia, changed in recent scholarship to a more nuanced picture of the complex relationship between urban-dwellers and pastoral nomads, emphasising the Amorites as a specific ethnic group integrated into Mesopotamian society. This is neatly summarised by J. F. ROBERTSON, "Nomads, Barbarians, and Societal Collapse in the Historiography of Ancient Southwest Asia", in A. GUINAN *et al.* (eds.), *If a Man Builds a Joyful House: Assyriological Studies in Honor of Erle Verdun Leichty*, Cuneiform Monographs 31, Leiden/Boston 2006, p. 325-336.

¹¹ Transliteration after J. A. BLACK *et al.*, "The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature" (<http://www-etcsl.orient.ox.ac.uk/>), Oxford 1998.

¹² B. ALSTER, *Proverbs of Ancient Sumer*, Bethesda, MD 1997, p. 103 (3.140) and p. 163 (7.95), remarks on p. 390. COOPER, *op. cit.* (n. 3), p. 32 regards this saying – probably correctly – as "what might be the earliest recorded ethnic joke".

From Old Babylonian times onwards the Lullubeans were the embodiment of the barbaric brute from the eastern hills, while the Sutû were an often-mentioned trouble-making Amorite tribe, which over time became the quintessential uncultured nomadic tribe in Mesopotamian literature¹³.

However, in particular the extremely dangerous enemy hordes erupting from the Zagros hills in the East became a topos in Mesopotamian thought and did not always require a definite name. In a very popular story about the famous king Naramsin's campaigns against such enemies from the mountain regions, the enemies are not clearly named. This narrative, dubbed "Naramsin and the Enemy Hordes" or "The Kuthean Legend" by modern scholars, is known from an Old Babylonian, a Middle Babylonian, and a first-millennium Standard Babylonian version. In the Old Babylonian version the enemies are called Harians, an otherwise unattested mountain people, in the Middle Babylonian texts from Bogazköy they are unnamed, and with regards to the Standard Babylonian version it has been debated whether or not they are designated as the mysterious Ummān-manda¹⁴. The portrayals of the enemies in "Naramsin and the Enemy Hordes" comply with the aforementioned stereotypes of the barbaric mountain people already known from the Gutian or Lullubean people. They are described in the Standard Babylonian version as "a people with partridge bodies, a race with raven faces."¹⁵ As they destroyed every town and city and army that dared to withstand them, heaping victory upon victory, they appeared to be so inhuman or even superhuman that Naramsin decided to put them to the test:

[a]l̄si redā uma¹⁶ir
 [luṭā] ṣillā ana q[ātišū umalli]
 ina luṭē luput ina ṣillē [suḥul]
 [šum]ma [dāmū ūṣūni k]i nāšima amēlū šunu
 [šumma dāmū lā ūṣū]ni šēdu namtarū
 [utuk]kū rābišū lemnūte šipir Enlil šunu
 redū tēnšu utirramma
 ina [luṭ]ē alput
 ina [ṣill]ē aṣḥulma dāmū ittašūni

"[I sum]moned an army scout and instructed (him).
 [I handed over] to him a [stiletto and] a pin.
 "Strike (them) with the stiletto! [Prick] (them) with the pin!
 [If blood comes out], they are men like us.

¹³ For the Suteans see N. ZIEGLER and H. RECULEAU, "The Sutean Nomads in the Mari Period", in D. M. BONACOSI (ed.), *Settlement Dynamics and Human-Landscape Interaction in the Dry Steppes of Syria*, Studia Chaburensia 4, Wiesbaden 2014, p. 209-226.

¹⁴ See the discussion in J. G. WESTENHOLZ, *Legends of the Kings of Akkade*, Mesopotamian Civilizations 7, Winona Lake 1997, p. 265f. Regarding the Ummān-manda see also S. F. ADALI, *The Scourge of God. The Ummān-manda and its Significance in the First Millennium*, SAAS 20, Winona Lake 2011, p. 43-71.

¹⁵ WESTENHOLZ, *op. cit.* (n. 14), p. 308f., l. 31.

[If blood does not come out], they are (evil) spirits, messengers of Death,
 [fien]ds, malevolent demons, creatures of Enlil.”
 The scout brought back this report:
 “I struck (them) with the [stilet]o;
 I pricked (them) with the [pi]n and blood came out.”¹⁶

It is neither hard to imagine nor too daring to assume what had happened before, even though the text is not explicit on this: The almost animal-like otherness of the enemy hordes in combination with their apparent invincibility had led to fearful doubts among the common soldiers in Naramsin’s army – and perhaps also among the army leaders including Naramsin himself – whether they had to fight normal men or rather super-human demons. The test proved them to be humans and Naramsin proceeded by asking the gods through divinatory means if he should attack them. Is it not too hard to read between these lines that had the test shown the enemies to be demons, this would have meant that human soldiers could not fight them successfully and a battle would have been futile.

The lines about the fear of enemies being demons rather than mortal men in the legend “Naramsin and the Enemy Hordes” do not only illustrate that enemies could be demonised for various reasons, but also highlight the anxieties that demons could arouse in their victims and opponents. In royal propaganda texts enemies are sometimes described in terms reminiscent of demons and in a few cases the hated opponent is clearly, openly, and also very skilfully demonised¹⁷. A prime example for this is Assurbanipal’s description of Tugdamme, the king of an Iranian nomadic tribe. Assurbanipal (669-631 B.C.), the last important Assyrian king, describes the leader of the enemy hordes he is fighting as “Tugdamme, the king of the Ummān-manda¹⁸, a creature of Tiamat, the likeness of a *gallû*-demon”¹⁹. The *gallû*-demons are genderless entities serving in the netherworld that at night leave their dwellings and terrify people by spreading disease and death. Enraged and furious people with distorted facial features are compared to a *gallû*-demon²⁰. In this view, Tugdamme is a demon, who has no part in the world of living men. But Assurbanipal goes even further than that: By describing Tugdamme as the “creature of Tiamat” he lifts the military conflict onto a mythological level. Tiamat, the incarnation of the salty seas leading an army of demons, was the prime enemy of the gods in the myth *enūma eliš*, which described the fight for supremacy amongst the gods, the rise of Marduk (or in Assyria: Aššur) to first rank among the gods and the creation of the world as the Mesopotamians knew it. Assurbanipal

¹⁶ WESTENHOLZ, *op. cit.* (n. 14), p. 315, l. 63-71.

¹⁷ V. HAAS, “Die Dämonisierung des Fremden und des Feindes”, *Rocznik Orientalistyczny* 42, 1980, p. 37-44.

¹⁸ For the Ummān-manda see above n. 14.

¹⁹ R. BORGER, *Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals*, Wiesbaden 1996, p. 202, l. 20.

²⁰ Assurbanipal describes also the Elamite king Teumman as “the likeness of a *gallû*-demon” (*Te-um-man tam-šil GAL₅.LÁ*). See BORGER, *op. cit.* (n. 19), p. 97, l. 74/80.

calls himself a “creature of Aššur”²¹ and by this he is intersecting the mythological narrative and the political events of his time. Thus, Assurbanipal, when fighting Tugdammê, appears to be in the same line as Marduk/Aššur fighting Tiamat in the depths of mythological time. As anyone who read Assurbanipal’s inscription was well aware, the fight of the gods against the creatures of Tiamat ended with their utter defeat, and he must have known that Tugdamme could only have suffered the same fate.

The fact that enemies could be considered as potential or real demons illustrates an important aspect that foreigners, enemies and demons have in common: They share the same habitat. Just like foreigners, demons live in the mountains to the east and steppes to the west. The mountains were the home of wind and storm demons like the “evil seven”, who bear down from the mountains on the pastures, fields, villages and towns of the civilized land between the rivers. The steppes are the home of spirits of the unburied dead who particularly haunt their own family, but also travellers taken unawares. The devastating actions of the wind-demons and their home in the mountains is perhaps best explained by means of the king of the wind-demons himself: Pazuzu. A widely attested incantation concerning Pazuzu reads:

“Incantation: You, mighty one, who ascends the mountains,
Who faces all the winds,
Angry wind, whose rising is terrible,
Fierce one, raging one, who comes on furiously,
Who roars at the world regions, who wrecks the high mountains,
Who parches the marshland, who withers its reeds.

He confronted the wood, felled its trees,
He passed to the garden, dropped down its fruit,
He descended to the river, poured out ice,
He went up to the dry land, covered it with hoarfrost,
He struck the young man, hunched him over,
He knocked the young woman, hit her womb,
He descended to the river, poured out ice,
He went up to the dry land, covered it with hoarfrost.

Agony of mankind, disease of mankind, suffering of mankind,
Do not enter the house I enter, do not come near the house I come near, do
not approach the house I approach!

Be conjured and stay conjured by Anu and Antu, Enlil and Ninlil, Ea and Damkina, heaven and earth! Incantation formula.”²²

²¹ BORGER, *op. cit.* (n. 19), p. 15, l. A I 1 and p. 208.

²² Because of its length, the Akkadian transcription has been omitted. For transcription and German translation see N. P. HEEBEL, *Pazuzu. Archäologische und philologische Untersuchungen zu einem altorientalischen Dämon*, *Ancient Magic and Divination* 4, Lei-

This incantation vividly details the destructive power of Pazuzu when he rages down from the mountains to devastate the land and the people. This demon was a relative latecomer to Mesopotamia; Pazuzu texts and representations are not attested before the end of the 8th century B.C., but he became a favourite apotropaion from that time onwards. Representations of Pazuzu can be found all over the Ancient Near East, from the Egyptian border to Assyria, from Samos to Iran.

The usual introduction of this demon in the texts or on amulets reads:

anāku Pazuzu mār Ḫanbi šar lilê lemnūti

"I am Pazuzu, the son of Ḫanbu, king of the evil lilû-demons."²³

The names Pazuzu and Ḫanbu illustrate the foreign origin of these demons. Generally demons are addressed as groups like the *lilû*- or the *utukku*-demons or take their designations from their most prominent characteristic like for example the *Rābišu* "Lurker" and the *Aḫḫāzu* "Snatcher", but when demons do have their own distinctive names, they are most often foreign. Pazuzu adheres to the form of so-called "banana" names that are found in many languages but are hard to attribute to any particular one²⁴. The name of his father Ḫanbu is, despite an attempted Akkadian interpretation, certainly foreign, perhaps of West Semitic origin²⁵. While the origin of Pazuzu is a matter of on-going discussion and various suggestions have been made concerning Egyptian or West Semitic sources, all scholars assume a foreign background²⁶.

den *et al.* 2002, p. 57-61, l. 31-47 and for an English translation see B. FOSTER, *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*, Bethesda 1996², p. 847.

²³ HEEßEL, *op. cit.* (n. 22), p. 59-62, l. 110-117; FOSTER, *op. cit.* (n. 22), p. 848.

²⁴ For names with a reduplicated syllable see now W. SOMMERFELD, "Untersuchungen zur prä-akkadischen Überlieferung der frühdynastischen Zeit (I)", in L. KOGAN *et al.* (eds.), *Babel und Bibel 7*, Orientalia et Classica 47, Winona Lake 2013, p. 231-276.

²⁵ For the names Pazuzu and Ḫanbu see A. GREEN, "„Hell's Angels“: Zur Ikonographie des Todes in der neuassyrischen und neubabylonischen Bildkunst", *Altorientalische Forschungen* 27, 2000, p. 242-250, here: 247; HEEßEL, *Pazuzu*, *op. cit.* (n. 22), p. 79f.; F. A. M. WIGGERMANN, "Pazuzu", in D. O. EDZARD and M. STRECK (eds.), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, vol. 10, Berlin/New York 2003-2005, p. 376, and F. A. M. WIGGERMANN, "The Four Winds and the Origins of Pazuzu", in C. WILCKE (ed.), *Das geistige Erfassen der Welt im Alten Orient*, Wiesbaden 2007, p. 136.

²⁶ HEEßEL, *Pazuzu*, *op. cit.* (n. 22), p. 79f.; WIGGERMANN, *art. cit.* (n. 25, 2007), p. 125-165 and also the still unpublished paper by E. FRAHM, "A Tale of Two Lands and Two Thousand Years: The Origins of Pazuzu" (I thank Eckart Frahm for sending me a pre-print of this article). Cf. also O. KÄLIN, "Pazuzu, Lamaschtu-Reliefs und Horus-Stelen", in S. BICKEL *et al.* (eds.), *Bilder als Quellen – Images as Sources*, OBO Sonderband 6, Fribourg/Göttingen 2007, p. 365-378. For a possible continuation of beliefs about Pazuzu in the Aramaic demon Bagdana see U. GABBAY, "The King of the Demons: Pazuzu, Bagdana and Ašmedai", in W. HOROWITZ *et al.* (eds.), *A Woman of Valor: Jerusalem Ancient Near Eastern Studies in Honor of Joan Goodnick Westenholz*, BPOA 8, Madrid 2010, p. 57-73.

The foreignness of another famous Mesopotamian demon, Lamaštu, a female demon already known in the 3rd millennium B.C. as Dimme, is directly underlined in the rituals and incantations directed against her. In one incantation she is pictured as describing herself as a Sutean:

mārat Anu ša šamê anā[ku] sutāku ...

“I am the daughter of Anu from heaven, I am a Sutean, ... ” (Lam II 136-7)²⁷

In another incantation she is described as an Elamite:

elamāti rabū uprūša

“She is an Elamite woman, big is her *upru* (headgear).” (Lam I 103)²⁸

The beginning of an Old Babylonian incantation (YBC 9846, 1-4) notes instead:

ezzet palḫat ilat Amurrat u šī barbaratu mārti Ani

“She is fierce, to be feared, a goddess, an Amorite woman. Indeed, she is a she-wolf, the Daughter-of-Anu.”²⁹

In the Old Babylonian text Lamaštu is described as an Amorite woman, while in the standard text series of the first millennium B.C. she is either Sutean or Elamite. One cannot fail to notice the correspondence of this change with the political situation. At the end of the third and at the beginning of the second millennium B.C. the Amorites posed the major threat to the kingdoms of Babylonia, while at the end of the second and at the beginning of the first millennium B.C. the Elamites, a Southwest Iranian people, were a constant danger to Babylonia and Assyria. The Suteans, an originally semi-nomadic tribe in Syria, appear in first millennium texts as a general term for any hostile nomadic Aramaic group. By equalling Lamaštu with well-known general enemies, the texts play on implicit knowledge concerning their devastating actions. As detailed above, literary texts transmit a view concerning these ethnic groups of foreigners as threatening enemy hordes which cannot be reasoned with and whose actions are beyond understanding and diametrically opposed to what rational and civilised people would do. This seems to describe so adequately a demon like Lamaštu that she is repeatedly designated as a foreigner of that sort. Furthermore, there is a similarity between Lamaštu and human witches,

²⁷ W. FARBER, *Lamaštu. An Edition of the Canonical Series of Lamaštu Incantations and Rituals and Related Texts from the Second and First Millennia B.C.*, Mesopotamian Civilizations 17, Winona Lake 2014, p. 176f.

²⁸ FARBER, *op. cit.* (n. 27), p. 154f. The fact that this line is the incipit to the second tablet in the so-called *tuppu*-recension of the Lamaštu texts further underlines its importance.

²⁹ M. I. HUSSEY in J. J. VAN DIJK (ed.), *Early Mesopotamian Incantations and Rituals*, Yale Oriental Series 11, New Haven/London 1985, no. 20 and FARBER, *op. cit.* (n. 27), p. 148f.

which is of interest in this context³⁰: the witch (*kaššāptu*), like Lamaštu, is often portrayed as a foreign woman, as in this sequence within the series Maqlû:

kaššāptu elamâti ... kaššāptu qutâti ... kaššāptu sutâti ... kaššāptu lullubâti ... kaššāptu ḥabigalbatâti

“The witch is an Elamite ... the witch is a Gutian ... the witch is a Sutean ... the witch is a Lullubean ... the witch is a Hanigalbatean.” (Maqlû IV 125-129)³¹

The danger that is emanating from foreign witches and foreigners practicing magic is vividly described in another passage of Maqlû:

*šiptu lamânni sutû elamû redânni
katmanni agû edû saḥpanni
kaššāptu sutâte dâni šibissa
elēnitu elamâta šibissa mûtu*

“Incantation: It surrounds me the Sutean, the Elamite persecutes me,
The flood covers me, the torrent sweeps over me!
The witch is a Sutean – strong is her grip,
the deceitful woman is an Elamite – her grip is death.” (Maqlû III 77-80)³²

And perhaps most pointedly in:

*šiptu ippušâni iteneppušanî
gutêti elamâtu ḥabigalbatâtu
mârât mâtî irakkasâni riksî
šeššet riksûšina sebet piṭrû³a*

“Incantation: They bewitch me, they bewitch me all the time!
The Gutian, Elamite and Hanigalbatean women,
the daughters of the land are tying knots against me!
Six are their knots, (but) seven my undoing (them)!” (Maqlû IV 115-118)³³

These designations of witches as foreigners appear exactly like the ones qualifying Lamaštu and so illustrate the common view taken on this female demon and on witches. Both are extremely dangerous and harm innocent people and for both it is difficult to understand what they are actually doing. The foreign witch speaks a different language, uses it to practice magic, and her machinations are probably different from what would be

³⁰ For the complex relationship of demons and witches and warlocks see D. SCHWEMER, *Abwehrzauber und Behexung*, Wiesbaden 2007, p. 79-81 and T. ABUSCH, “Witches and Demons in Ancient Mesopotamia”, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 77, 2011, p. 342-356.

³¹ G. MEIER, *Die assyrische Beschwörungssammlung Maqlû*, Archiv für Orientforschung Beiheft 2, Berlin 1937, p. 33, l. 119-123 and SCHWEMER, *op. cit.* (n. 30), p. 79f.

³² SCHWEMER, *op. cit.* (n. 30), p. 80.

³³ SCHWEMER, *op. cit.* (n. 30), p. 80.

practised in the Babylonian or Assyrian culture³⁴. It is significant, that the Mesopotamians did not understand how the witch or demons like Lamaštu really worked to succeed in the achievement of their goals: this allows us to comprehend why they were so scared by them. For precisely this reason, ritual and incantation texts used to dispel demons or anti-witchcraft rituals try to describe the actions of demons and witches in great detail and so to give the impression that their actions can be understood and thereby counteracted.

Apart from their origin in foreign parts, demons and foreigners share another trait: a non-human appearance is attributed to both. The aforementioned literary texts compare foreigners to animals like dogs or serpents, and their physiognomy to monkeys. What becomes clear is that their looks are not what a civilised Mesopotamian would expect in a human being. As for demons, they are regularly depicted as definitely not human and combine elements from different animals to depict their “otherness”.



Fig. 1 Representation of Pazuzu (HEEßEL, *op. cit.* [n. 22], no. 12)

³⁴ Of course, apart from the alleged foreign background that Lamaštu and the witch have in common, there is also the – perhaps even more important – aspect of gender. Naturally it is no coincidence that both Lamaštu and the witch are female figures. It would lead too far here to elaborate on this; indeed, the gender of demons is a topic quite deserving of special treatment.

Pazuzu's iconography splendidly illustrates his aggressive character. A mixture of theriomorphic and anthropomorphic elements characterise his facial features. Most notable are a rectangular form of the head, capridic horns, canine jaws with the teeth and tongue showing, and large, round eyes set deep under thick eyebrows. A horizontally cut human beard, human ears, round bulges on his head, and a throat marked by horizontal lines are further characteristic features of this demon. A prolonged, small, almost famished canine body with protruding ribs, human or animal thighs and bird's talons, human shoulders and arms ending in the claws of a predator are also representative. Two pairs of bird's wings on his back, a penis erectus ending in a snake's head, and the tail of a scorpion complete Pazuzu's iconography. While the iconography of the head is distinct and typical for Pazuzu, the image of his body is shared by a number of other demons. This importance of the head for the identification of Pazuzu is illustrated by the fact that the majority of representations of this demon consist only of the head, which is used *pars pro toto* for this demon.



Fig. 2 Lamashtu amulet (HEEßEL, *op. cit.* [n. 22], no. 30)

Mesopotamian artisans depicted Lamaštu with a lion-head, a furry animal's body with big human-like breasts, human hands, and large bird-of-

prey feet³⁵. Often she is shown in a boat and on a donkey at the same time, holding snakes in her hands and having a dog and a pig suckling her breasts. Again, at the same time, she is bound to a tamarisk tree and yet running. Many provisions and objects of female attire or personal care like comb, fibula or mirror are depicted beside her – either to tempt her or to drive her away. Pazuzu is shown in an attacking mode driving her away. Other registers of the scene illustrate a bed scene with healers dressed in fish-garb like the ancient *apkallu*-sages, the demons Ugallu and Lulal, the seven “demons”, and symbols of the great gods. Another Pazuzu figure is looking over the rim of the amulet. For us it might look strange to see Lamaštu standing both in a boat and on a donkey at the same time, but it is a strong visual picture for the phrase *libir nāra libbalkit šadā* “she shall cross the river, traverse the mountain”, which we find often used in incantations to drive demons over the river into the steppe and into the mountains. For crossing the river a boat is needed, for traversing the mountains a donkey. The idea is, of course, to chase the demon back into the areas where she is believed to come from.

The depiction of foreigners in metaphorical language and of demons in handicraft as inhuman animals and even as a mixture of different animals has its foundation in the dangerous, superhuman powers attributed to the animals, foreigners and demons alike. The claws of a predator, the bird of prey-talons, the lion’s jaws, the scorpion’s tail or the serpent’s head all stand for their aggressiveness and illustrate their dangerousness. At the same time, the animal-like appearance serves to emphasise their otherness. The firmly non-human depiction denies them any possibility to appertain to human society and leaves no room for commiseration. They appear to be the total opposite of a human being as it was envisaged and created by the gods.

While Pazuzu and Lamaštu are often depicted as foreigners, the case of Lamaštu at the same time provides us with a fine example for demons being seen as native powers of Mesopotamia. Lamaštu is called “daughter of Anu” time and again and, indeed, the Lamaštu texts tell us that as a mis-

³⁵ For the iconography of Lamaštu amulets see W. FARBER, “Tamarisken – Fibeln – Skolopender. Zur philologischen Deutung der ‘Reiseszene’ auf neuassyrischen Lamaštu-Amuletten”, in F. ROCHBERG-HALTON (ed.), *Language, Literature and History: Philological and Historical Studies, Fs. Erica Reiner*, AOS 67, New Haven 1987, p. 85-105 and for classifications of the different Lamaštu representations see F. A. M. WIGGERMANN, “Lamaštu, Daughter of Anu. A Profile”, in M. STOL, *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting*, Cuneiform Monographs 14, Groningen 2000, p. 217-252 and E. GÖTTING, “Exportschlager Dämon? Zur Verbreitung altorientalischer Lamaštu-Amulette”, in J. GÖBEL and T. ZECH (eds.), *Exportschlager: Kultureller Austausch, wirtschaftliche Beziehungen und transnationale Entwicklungen in der antiken Welt*, Humboldts Studentische Konferenz der Altertumswissenschaften 2009, Berlin 2011, p. 437-456.

begotten daughter of the chief god of the Babylonian pantheon, Anu, and thus of fully divine ancestry, she was thrown out of heaven and down to earth, where she lived on snatching and eating newly-born babies³⁶.

[ul] išarat gallât mārāt Anu [...]-rītu ši bu
 Anu abuša Antu ummaša-ma
 ina epšeṭiša lā banāti [ištu šam]ê ušēridūniššim-ma
 ul iddû parakkaša ina er[ṣeti]

She is [not] straightforward, (but rather) a she-devil, the Daughter-of-Anu [...] ...

It was Anu, her father, (and) Antu, her mother who,
 in view of her unseemly deeds, forced her to step down [from hea]ven
 and (also)
 denied her a place of worship on e[arth]. (Lam I 110-113)³⁷

This passage not only indicates Lamaštu's divine ancestry but also her fully Mesopotamian background. She is an integral, albeit dark part of the Mesopotamian pantheon, even if she is called a foreigner, an Amorite, Sutean or Elamite woman at the same time. This dual nature of her background is not mutually excluding, but takes her origin into view from different backgrounds. As she can be depicted in a boat and on a donkey, running and yet bound to a tamarisk tree at the same time, she is Mesopotamian and yet of foreign background.

This also serves to answer the question of a Mesopotamian or foreign origin of the idea of the Lamaštu figure. While she is called a foreigner in the texts her place in the Mesopotamian pantheon clarifies that in all probability the idea of the Lamaštu demon is of Mesopotamian origin. Walter Farber remarks along the same lines: "Although not strictly provable, it thus seems reasonable to assume that in OB and OA times Lamaštu spells were widely utilized wherever Akkadian and Sumerian texts were used for magic, and there is no indication in the textual record that the belief in Lamaštu was not rooted in Mesopotamian culture itself. Occasional references in the texts to Lamaštu as a dangerous foreigner – i.e. as an Elamite, Sutean, or Amorite woman – in my opinion reinforce this impression and are easier to explain from within Mesopotamian social and magico-religious beliefs than if her figure and character had actually been borrowed or imported from some neighboring cultures."³⁸

In this, the aforementioned Pazuzu may show a difference to Lamaštu as his background is decidedly foreign and as a latecomer to Mesopotamia

³⁶ The still prevailing notion that Lamaštu is also attacking the young mother of the baby and is responsible for the puerperal fever, originally going back to D. O. Edzard, is no longer tenable in view of the excellent discussion by W. FARBER, "Lamaštu – Agent of a Specific Disease or a Generic Destroyer of Health?", in I. L. FINKEL and M. J. GELLER (eds.), *Disease in Babylonia*, Cuneiform Monographs 36, Leiden/Boston 2007, p. 137-145.

³⁷ FARBER, *op. cit.* (n. 27), p. 154f.

³⁸ FARBER, *op. cit.* (n. 27), p. 8f.

in the first millennium B.C. he might well arise from religious beliefs not originating in Mesopotamia³⁹. This would be in accordance with his descriptions as a demonic power arising in the mountains and coming down in rage to the Mesopotamian heartlands. Pazuzu is so obviously a foreign power that he does not need to be labelled as a foreigner.

Lamaštu as a foreign and yet Mesopotamian demon, on the contrary, illustrates that demons do dwell in Mesopotamia and not just in the steppes to the west and the mountains of the east. Lamaštu's abode is the marshes, as again the Lamaštu texts tell us:

apu manzassa sassatu rubussa
ištu api ilâmma e[zē]zu ezzet

Her abode is (in) the marshes, her lair is the grass.
 She came up from the marshes and is wildly raging. (Lam II 121)⁴⁰

According to Mesopotamian thought demons live at the margins of culture, in lands quite uninhabitable for civilised people like the Mesopotamian city-dwellers. Inaccessible mountains, the unfriendly steppes, and the impenetrable marshlands are their abode and from there they emerge frequently to prey on the victims.

Again, these whereabouts of demons illustrate the very liminal nature of demons: Being neither real gods, nor humans, and not animals either, they do not belong to heaven, but have no permanent place on earth either, they can reside in the netherworld but have to leave it frequently, they are both foreigners and autochthons, bound and chased away to west and east alike – they are the very essence of being in between: they are everything and nothing, everywhere and nowhere, mighty yet achieving nothing. Demons, therefore, represent what is irrational and unforeseen in an otherwise all too orderly cosmos.

³⁹ See the literature cited above in footnotes 25 and 26.

⁴⁰ FARBER, *op. cit.* (n. 27), p. 174f.

LA NAISSANCE DES GÉANTS EN Nb 13,33

Hans-Peter Mathys, Université de Bâle

1. L'INTERPRÉTATION DE Gn 6,1-4 EN Nb 13,32s.

Chargés de reconnaître le pays de la promesse, les espions israélites rentrent chez eux. Devant Moïse et Aaron, ils s'expriment ainsi (Nb 13,32s.) :

Le pays que nous sommes allés reconnaître est un pays qui dévore ses habitants. Tous ceux que nous y avons vus sont des hommes de haute taille (וּבְלִיָּהִם אֲשֶׁר־רָאִינוּ בְּתוֹכָהּ אֲנָשֵׁי מְדוּתָהּ). Nous y avons aussi vu des géants, les fils d'Anaq, descendance des géants (וְשֵׁם רָאִינוּ אֶת־הַנְּפִלִים בְּנֵי עֲנָק). Nous nous faisons l'effet de sauterelles, et c'est bien aussi l'effet que nous leur faisons.

Le terme qui nous intéresse, dans ce passage, est celui de נְפִלִים, traduit par géants – dans la Bible de Jérusalem et dans d'autres traductions consultées¹. Il n'est donc pas besoin de vérifier dans les dictionnaires si cette traduction est correcte ou non. Cependant, ce consensus philologique est trompeur. Pour le dire tout crûment, nous ne savons pas ce que signifie

¹ Les commentateurs du livre des Nombres ne s'intéressent guère aux נְפִלִים de Nb 13,33 et au rapport de ce verset avec Gn 6,4 ; y sont discutés l'étymologie du terme ainsi que l'appartenance littéraire du verset. Ouvrages consultés : H. HOLZINGER, *Numeri*, Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament Abt. IV, Tübingen 1903) ; J. DE VAULX, *Les Nombres*, Sources Bibliques, Paris 1972 ; M. NOTH, *Das vierte Buch Mose. Numeri*, Das Alte Testament Deutsch 7, Göttingen 1966 ; B. A. LEVINE, *Numbers 1-20: a new translation with introduction and commentary*, The Anchor Bible 4, New York 1993, p. 359 : « In effect, the author, or glossator, of Num 13:33 creates a mythic affiliation between the Anakites mentioned in v 22, above, and the Nephilim of the prologue to the flood epic in Gn 6:1-4. » ; H. SEEBASS, *Numeri. 2. Teilband: Numeri 10,11–22,1*, Biblischer Kommentar Altes Testament IV/2, Neukirchen-Vluyn 2003 ; P. J. BUDD, *Numbers*, Word Biblical Commentary 5, Waco, Texas 1984 ; TH. STAUBLI, *Die Bücher Levitikus. Numeri*, Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament 3, Stuttgart 1996 ; L. SCHMIDT, *Das vierte Buch Mose. Numeri Kapitel 10,11-36,13*, Das Alte Testament Deutsch 7/2, Göttingen 2004. – Analyse littéraire récente : R. ACHENBACH, « Die Erzählung von der gescheiterten Landnahme von Kadesch Barnea (Numeri 13–14) als Schlüsseltext der Redaktionsgeschichte des Pentateuchs », *Zeitschrift für Alt-orientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 9, 2003, pp. 56-123 : « Das Stichwort נְפִלִים mag den Tora-Leser an Gn 6,4 erinnern und daran, dass diese „Helden der Vorzeit“ längst der Vergangenheit angehört hatten, als die Kundschafter das Gerücht um sie wieder aufbrachten. Immerhin war seit jener Zeit das Lebensalter des Menschen auf 120 Jahre begrenzt (Gn 6,3), ein Alter, welches schließlich lediglich Mose erreicht hat (Dtn 34,7a). So geraten wir über dieses Motiv auf Umwegen wieder auf die Spur des Pentateuch-Redaktors, dem Dtn 34,7 zuzurechnen ist » (p. 99s.).

נפלים. Nous reviendrons plus tard à l'aspect philologique de ce problème. Dans un premier temps, notre intérêt se porte vers une question plus simple, presque banale : comment se fait-il que les envoyés (espions) ont découvert des géants en Canaan ? Comment leur présence en Terre Sainte s'explique-t-elle ? De manière très simple : il suffit de lire Gn 6,1-4.

Lorsque les hommes commencèrent d'être nombreux sur la face de la terre et que des filles leur furent nées, les fils de Dieu trouvèrent que les filles des hommes leur convenaient et ils prirent [comme femmes] toutes celles qu'il leur plut. Yahvé dit : « Mon esprit ne demeurera pas dans l'homme puisqu'il est chair ; sa vie ne sera que de cent vingt ans. » Les Nephilim² (הנפלים) étaient sur la terre en ces jours-là – et aussi dans la suite. Quand les fils de Dieu s'unissaient [toujours] aux filles des hommes, elles leur donnaient des enfants ; ce sont (הגברים)³ les héros [guerriers] du temps jadis (אנשי דשם), ces hommes fameux (מעולם).

Le passage que nous venons de citer est d'une complexité absolument déconcertante. Nous ne pouvons pas aborder toutes les questions qui se posent ; nous n'en mentionnons qu'une seule : les נפלים et les גברים sont-ils identiques ou non, autrement dit : à quel groupe le pronom המה se rapporte-t-il ? La LXX répond par l'affirmative à la première question : elle traduit les deux termes par γίγαντες, « géants » ; on y reviendra.

Or, une remarque en Gn 6,4 doit attirer notre attention : les Nephilim (הנפלים) étaient sur la terre en ces jours-là – et aussi dans la suite (וגם אחרי-כן). Les נפלים n'appartiennent donc pas à un passé révolu, voire mythique ; il y en avait aussi dans la suite – et on ne saurait dire jusqu'à quand.

Mettons-nous à la place de l'auteur de Nb 13. Il lit très attentivement le récit de Gn 6,1-4 et il se demande : où sont donc restés ces נפלים ? Ils n'ont tout de même pas simplement disparu de la surface de la terre ! Et voilà que cet auteur les intègre dans le récit des espions. Ces messagers ont vu des נפלים ; ils existaient encore au moment où les Israélites s'apprêtaient à conquérir la Terre promise.

Dans ce contexte, l'interprétation de וגם אחרי-כן אשר est capitale⁴. Trois interprétations ont été proposées⁵ :

- וגם אחרי-כן signifie « et également après », אשר introduit une phrase adverbiale : « In those days, the Nephilim were on earth, and also afterwards, when the sons of God went in to the daughters of Adam and

² Les traducteurs de la Bible de Jérusalem renoncent à traduire le terme נפלים dans ce verset, avouant par là que la signification exacte de ce terme leur échappe.

³ Ce pronom peut se rapporter aux Nephilim ou aux ressortissants des unions entre les fils de Dieu et les filles. D'après W. BÜHRER, « Göttersöhne und Menschentöchter », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 123, 2011, p. 504, המה se réfère aux נפלים et non pas aux descendants mentionnés au verset 4b. – La grammaire ne permet pas de répondre sans équivoque à cette question.

⁴ Voir à ce sujet A. SCHÜLE, « The Divine-Human Marriages (Genesis 6:1-4) », *Theologische Zeitschrift* 65 (2009), p. 116-128.

⁵ SCHÜLE, *art. cit.* (n. 4), p. 119(s.).

they bore children to them. » Rien que pour des raisons d'ordre grammatical, cette solution peut être exclue.

- וגם אחר־כֵּן clôt la phrase précédente, alors que אשר introduit une phrase subordonnée dont וילדו להם est la clause principale : « In those days, the Nephilim were on earth and also afterwards. When the sons of God went in to the daughters of Adam, they bore them children. »
- וגם forme le début d'une nouvelle phrase, אשר introduit une phrase subordonnée, la phrase principale commençant par וילדו להם. « The Nephilim were on earth in those days. And also, when the sons of God went in to the daughters of Adam, they bore them children. » Là aussi, il faut forcer quelque peu la grammaire hébraïque.

Du point de vue grammatical, c'est la deuxième explication qui pose le moins de problèmes. Elle déplaît à Schüle parce qu'elle « suggests that the Nephilim were on earth for a longer period of time, certainly beyond the intermezzo of the divine-human marriages. »⁶ Or, c'est l'interprétation d'une personne au moins, à savoir l'auteur de Nb 13,33.

L'auteur ou plutôt le « glossateur » de ce verset ne reprend pas seulement le terme נפלים, il nous apprend également qui ils sont – ou plutôt qui ils sont à son avis, à savoir les ancêtres d'Anaq ; la LXX n'atteste pas la glose « בני ענק מן הנפלים », cette identification nous semble être secondaire⁷. Lorsque les descendants d'Anaq sont mentionnés, soit il est explicitement écrit qu'ils sont hauts de taille, soit ils se trouvent en compagnie de gens qui ne sont pas forcément des géants, mais presque⁸. Cela est particulièrement évident en Dt 1 qui est une version abrégée du récit des espions. Nous lisons en Dt 1,28 :

⁶ SCHÜLE, *art. cit.* (n. 4), p. 119. – D'après Kvanvig, l'existence des נפלים sur terre était limitée dans le temps. Les trois premiers versets de Gn 6 en *wayiqtol* forment un récit, alors que le verset 4, caractérisé par *x-qatal*, relate le « décor » (« cela s'est passé du temps où les נפלים étaient sur terre ») ; les נפלים n'étaient donc en aucune manière impliqués dans les événements décrits aux vv. 1-3 (H. S. KVANVIG, « Gen 6,1-4 as an Antediluvian Event », *Scandinavian Journal of the Old Testament* 16, 2002, p. 81-84). Si cette interprétation est correcte, la LXX n'a pas bien saisi cette différence ; autrement elle n'aurait pas dû identifier נפלים et גברים. Cependant, l'interprétation de Kvanvig ne convainc pas : pourquoi l'auteur de Gn 6,1-4 aurait-il besoin des נפלים comme simple décor, quelle serait leur fonction exacte dans le récit ?

⁷ D'après SH. TALMON, « Double Readings in the Massoretic Text », *Textus* 1, 1960, p. 180, le copiste massorétique aurait eu sous ses yeux deux variantes, à savoir « fils d'Anaq » et « géants », « qu'il aurait mis bout à bout, ne sachant laquelle choisir » (ainsi DE VAULX, *op. cit.* [n. 1], p. 168). – Autre explication, proposée par *La Bible d'Alexandrie. Les Nombres. Traduction du texte grec de la Septante*. Introduction et notes par G. Dorival, Paris 1994, p. 316 : « Peut-être la LXX dépend-elle d'un modèle qui a sauté du premier au second *nepilim*. » – PHILON, Mos. I,229 distingue entre les « géants » et les « gens de grande stature ». – Est inséré dans le Samaritain, après le verset 33, Dt 1,27-33. Toutes ces données aboutissent à une conclusion au moins : la question de l'identité/la non-identité des groupes mentionnés dans ces deux versets était très controversée.

⁸ Les Anaqim sont attestés en Nb 13,28.33 ; Dt 1,28 ; 2,10.11.21 ; 9,2 ; Jos 2,11 ; 11,21.22 ; 14,12.15 ; 15,14(2x).13 ; 21,11 ; Jg 1,20.

Où nous fait-on monter ? Nos frères nous ont découragés en disant : C'est un peuple plus grand et de plus haute stature que nous, les villes sont grandes et leurs remparts montent jusqu'au ciel. Et même nous y avons vu des Anaqim (וגם־בני ענקים).

Et Dt 2,10 nous dit :

Apravant y demeuraient les Emim, nation grande, nombreuse et de haute stature comme les Anaqim (האמים־לפנים ישבו בה עם גדול ורב ורם) (בענקים).

Il est fort possible que l'auteur de Nb 13 ait connu ces passages. En combinant Gn 6 – il y a toujours des נפלים sur terre – et les récits des espions dans le Deutéronome, il devait donc arriver à la conclusion suivante : les נפלים sont des gens de haute taille ; d'ailleurs il parle de אנשי מדרות.

En principe, la solution inverse est également possible. L'auteur de Gn 6,1-4 (ou un rédacteur retravaillant cette péricope) connaissait Nb 13 et tenait à renvoyer à ce récit ou à la tradition étant à sa base⁹.

Nous reformulons la thèse principale de la présente contribution : c'est l'auteur de Nb 13 qui, de par son interprétation de Gn 6,1-4, a « créé » les géants, interprétant les נפלים comme tels. Une fois que les נפלים géants étaient créés et solidement installés par lui, ils font leur entrée en Gn 6 : on interprète Gn 6 à partir de Nb 13.

Or, une question se pose : l'auteur de Nb 13 travaille-t-il vraiment comme nous venons de le décrire ? Si l'on pouvait démontrer que le procédé exégétique proposé pour Nb 13 est employé dans d'autres textes, cela donnerait du crédit à notre thèse. Or en effet, ce procédé est attesté ailleurs. Un détail concernant l'exode du peuple d'Israël est régulièrement passé sous silence, on n'y porte guère attention. Nous entendons l'épisode relaté en Ex 12,38 :

Une foule mêlée (ערב רב) monta avec eux, ainsi que du petit et du gros bétail, formant d'immenses troupes.

Le texte nous dit donc que des gens étrangers d'origine douteuse se sont ralliés aux Israélites lorsque ceux-ci ont quitté l'Égypte. Or ces gens disparaissent presque immédiatement de la scène. On ne sait pas ce qu'ils font. Se sont-ils bien intégrés ou ont-ils posé des problèmes aux Israélites ? Notre curiosité est éveillée, mais nous devons patienter bien longtemps avant d'obtenir des nouvelles. Elles se trouvent en Nb 11,4 :

Le ramassis de gens (והאספסף) qui s'était mêlé au peuple fut saisi de fringale.

⁹ C'est l'interprétation de Budde (K. BUDDE, *Die biblische Urgeschichte [Gen 1-12,5]*, Gießen 1883, p. 43) : « Es sind die Nephilim, von denen die Kundschafter aus Kanaan zu berichten wußten, es sind alle die Riesen, die sich verstreut hie und da fanden, von denen der Volksmund viel erzählte. Jetzt wußte man, woher sie stammten, nämlich aus jenen Ehen der Söhne Gottes. »

Selon toute probabilité, il s'agit des mêmes personnes. L'auteur de Nb 11,4 reprend Ex 12,38. Il donne toutefois un nouveau nom aux étrangers, à la foule mêlée qui s'est jointe aux Israélites. Or, ces noms se ressemblent par leur construction. ערב רב et אספסי sont construits d'après le paradigme *qatalal*, ce qui n'est pas un hasard à nos yeux¹⁰.

ערב רב a disparu de la scène, l'auteur de Nb 11 le reprend. Les נפלים de Gn 6 se sont également envolés ; l'auteur de Nb 13 les ravive, les ressuscite en quelque sorte. Et en même temps, il les rend reconnaissables : les נפלים sont des géants. Le même procédé littéraire peut donc être observé dans les deux cas, et peut-être qu'un examen approfondi du livre des Nombres permettrait d'identifier d'autres exemples comparables. Ce procédé ne peut être caractérisé comme simple renvoi. Dans les deux cas, un problème logique doit être résolu¹¹.

2. QUI SONT LES « GÉANTS » ?

Qu'est-ce que l'on entend par « géant » ? Nb 13 est des plus explicites à cet égard : indirectement, les נפלים sont associés à des hommes hauts de taille (אנשי מדרה). Voilà, c'est tout. Et afin d'éviter qu'il y ait la moindre méprise à leur sujet, les espions se comparent eux-mêmes à des sauterelles.

Notons entre parenthèses que l'auteur de ce chapitre aime tout ce qui est grand, il raffole des superlatifs (cf. les versets 23s., e.g.) :

Ils parvinrent au val d'Eshkol ; ils y coupèrent un sarment et une grappe de raisin qu'ils portèrent à deux, sur une perche, ainsi que des grenades et des figues. On appela ce lieu val d'Eshkol, à cause de la grappe qu'y avaient coupée les Israélites.

En fait, Nb 13 ne contient que des superlatifs : il y a des grappes de raisin énormes dans le pays, le peuple qui l'habite est puissant, les villes sont fortifiées et très grandes. Le pays de Canaan est extrêmement riche, mais ses habitants sont aussi très dangereux. Il vaut la peine de conquérir le pays, mais ce sera une entreprise plus que délicate.

Si le terme de נפלים désigne des figures *mi-mythiques* en Gn 6¹², ceux-ci ont donc disparu de Nb 13. Si, en Gn 6, nous sommes dans le monde du mythe, Nb 13 nous dépeint un monde de conte de fée.

Or, qu'en est-il exactement des נפלים et des גברים en Gn 6 ? Nous connaissons la signification que les traducteurs prêtent à ces deux expressions. D'après la LXX, les גברים et les נפלים ne forment qu'un seul groupe,

¹⁰ Cf. H.-P. MATHYS, « Exode 12,38 et Nombres 11,4 : Éléments d'interprétation philologique et historique », *Semitica* 54, 2012, p. 173-184.

¹¹ En cela, les Nombres ressemblent aux Chroniques dont l'auteur, assez souvent, essaie d'harmoniser des « Vorlagen » qui se contredisent. Voilà un autre point où les deux livres concordent ; voir, à ce sujet, H.-P. MATHYS, « Numeri und Chronik: Nahe Verwandte », in TH. RÖMER (éd.), *The Books of Leviticus and Numbers*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium CCV, Leuven 2008, p. 555-578.

¹² Contre BÜHRER, *art. cit.* (n. 3), p. 505.

il ne s'agit pas de deux entités différentes¹³. Elle traduit ces deux termes par γίγαντες, donc « géants ». Or, il faut savoir que, très souvent, גבר n'est pas traduit par γίγας/γίγαντες, mais par d'autres termes, dont les plus importants sont δύνατος, « vaillant », ἰσχυρός « puissant », et δύνατος/ἰσχυρός (ἐν) ἰσχύι/δυνάμει (גבור-חיל).

Ainsi, le choix du traducteur de la LXX n'est pas innocent, mais doit être considéré comme délibéré. Il choisit le terme γίγας. Il ne suffit pas de traduire ce terme en français, il faut se poser la question, cruciale à nos yeux : qu'est-ce que l'on entendait par γίγας – ou γίγαντες – au moment où le Pentateuque a été traduit en grec ? Bien évidemment, les idées liées à ces êtres n'étaient pas uniformes, mais nous disposons néanmoins de quelques éléments clé.

Dans l'Odyssée, les géants sont primitifs, sauvages et criminels¹⁴. Apollodore, dans son fameux recueil sur les dieux et les héros grecs, recueil qui réunit des informations clé, donc également ce qui était bien connu, écrit à leur sujet (I,34)¹⁵ :

Cependant Gè, indignée par le traitement infligé aux Titans, enfanta des œuvres d'Oùranos les Géants, insurpassables pour la taille et irrésistibles pour la force. Leur apparence était effrayante, à cause de l'épaisse crinière qu'ils laissaient flotter depuis leur tête et leurs joues, et leurs membres inférieurs étaient faits d'écailles de serpent. Ils seraient nés, selon certains, à Phlégrai, selon d'autres, à la Pallène. Ils lançaient contre le ciel des rochers et des chênes enflammés.

Les traducteurs de la LXX, étaient-ils au courant de ces informations, ou pensaient-ils à autre chose lorsqu'ils traduisaient גברים et גפלים par γίγαντες ? Nous ne le savons pas exactement. Cependant, si les traducteurs de la LXX traduisent גבור par γίγας et par δύνατος, deux termes qui ne signifient absolument pas la même chose, cela montre très clairement que, d'après eux, il y avait des catégories différentes de גברים. Or, il faut se poser la question comment leur choix d'un de ces deux termes s'explique. Nous ne pouvons entrer dans les détails, mais il est évident que des personnages ou des groupes qui sortent du lot, sont désignés par γίγας, alors que le commun des mortels, les guerriers vaillants sont des δύνatoi. Voici l'exemple le plus frappant, Gn 10,8s. :

Koush engendra Nemrod, qui fut le premier potentat sur la terre (הוא החל גבר-ציד). C'était un vaillant chasseur devant Yahvé (לפני יהוה), et c'est pourquoi l'on dit : « Comme Nemrod, vaillant chasseur devant Yahvé (גבור-ציד לפני יהוה). »

¹³ Peshitta (gbr^{ܓܒܪ}) et Neofiti (gybr^{ܓܝܒܪ}) suivent l'exemple de la LXX ; d'autres traductions différencient : gigantes – potentes (Vulgate), גיבריא – גיבריא (Onkelos).

¹⁴ Cf. O. WASER, art. « Giganten », in *Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Supplementband III: Aachen bis ad Iuglandem*, München 1974 (1918), p. 656.

¹⁵ J.-C. CARRIÈRE et B. MASSONIE, *La bibliothèque d'Apollodore. Traduite, annotée et commentée*, Paris 1991, p. 32.

Qu'en fait le traducteur de la LXX ?

Khous engendra Nebrôd. Celui-ci fut le premier géant sur la terre (οὗτος ἦρξατο εἶναι γίγας ἐπὶ τῆς γῆς). C'était un chasseur géant devant le Seigneur Dieu (οὗτος ἦν γίγας κυνηγὸς ἐναντίον κυρίου τοῦ θεοῦ)...¹⁶

Nebrôd, cet homme qui sort du lot, n'est pas simplement δύνατος, il se transforme en géant dans la LXX.

Ce qui surprend – ou ne surprend pas du tout –, c'est le fait que le terme grec γίγας sert plutôt rarement à caractériser un Israélite (connu par son nom) vaillant¹⁷. Dans le premier livre des Maccabées, il est écrit au sujet de Judas Maccabée qu'il revêtit la cuirasse comme un géant (καὶ ἐνεδύσατο θώρακα ὡς γίγας) (1 M 3,3). La méfiance – théologiquement fondée – contre toute forme d'héroïsme est définitivement abandonnée. Alors que l'Ancien Testament ne cesse de répéter : nous nous opposons à toute forme de gigantisme, les Maccabées ou plutôt leurs auteurs, en racontant leurs hauts faits, affirment plutôt : nous valons autant que nos ennemis, tels qu'eux nous sommes, nous aussi, des géants. Les Maccabées, estimant restaurer la religion de leurs pères, la transforment considérablement, du moins sur ce point, ἐλλενίζουσιν.

3. LA « PREMIÈRE » SIGNIFICATION DE נפלים (EN GN 6,1-4)

L'auteur de Nb 13,33 a interprété les נפלים comme « géants ». La LXX en fait de même alors qu'elle aurait eu l'occasion de voir en eux des « hommes (très) vaillants », donc des δύνatoi. Est-ce que cette interprétation est correcte ? Autrement dit : qu'entendait l'auteur de Gn 6,1-4 par נפלים ?

Revenons donc à ce texte. Afin de bien pouvoir le situer, nous devons répondre au préalable à quelques questions d'ordre général : 1) Le texte reprend-il un mythogème proche-oriental antique ou grec ? 2) Question subsidiaire : s'agit-il de la version la plus antique de ce thème en milieu juif, ou celle représentée par des textes « apocryphes » conserve-t-elle une version plus ancienne ? 3) Et finalement : pourquoi ce texte figure-t-il dans la Torah ? Le thème qui y est traité s'imposait-il à tel point qu'il ne pouvait pas en être absent ?

Ad 1) Le caractère mi-mythique de Gn 6,1-4, atténué par le verset 3, apparaît au grand jour. Cependant, il y a lieu de préciser ce caractère. Notons, dans un premier temps, que les unions entre divinités et hommes ne jouent qu'un rôle secondaire dans la tradition égyptienne et proche-orientale. Certes, le pharaon procède de l'union d'Amoun-Ré et de la reine,

¹⁶ Traduction : *La Bible d'Alexandrie. T. 1 : La Genèse. Traduction du texte grec de la Septante. Introduction et notes par M. Harl*, Paris 1994², p. 144.

¹⁷ Cf. 1 S 21,11.22.

mais il s'agit d'un cas à part¹⁸. Gilgamesh est le fruit de la déesse Ninsoun et de Lugalbanda, un être mortel¹⁹. Un mythe ougaritique nous rapporte la naissance de Šaḥar et Šalim, le père étant El²⁰. Mais les attestations importantes s'arrêtent là.

Gn 6,1-4 reprend un thème grec, ainsi que l'a souligné Schüle²¹ : les dieux qui se mêlent aux hommes, ce n'est pas un thème proche-oriental, mais typiquement grec²².

Ne pensons qu'à Zeus qui s'est uni à au moins quarante femmes vivant sur terre : nous connaissons à peu près quarante enfants qui sont nés de ces unions ; parmi eux, ne mentionnons que Héraclès, Persée et Hélène de Sparte²³.

En plus, n'oublions pas ce que Hésiode écrit sur les âges de l'humanité. Assez souvent on se borne à énumérer les quatre âges : l'âge d'or, l'âge d'argent, l'âge de bronze, et l'âge du fer ; la suite des quatre âges représente un déclin. Or, Hésiode, sans se référer aux métaux, intègre un autre âge à sa conception : l'âge des grands héros qui se situe entre l'âge de bronze et l'âge du fer²⁴. Nous pensons en effet que le terme de נפיל a justement été créé pour désigner ces êtres. Il n'apparaît qu'en Gn 6 et Nb 13 où il est repris pour la raison que nous avons évoquée ci-dessus. En quelque sorte, il s'agit d'un *hapax legomenon* – qui ne fera carrière que plus tard, dans les écrits intertestamentaires. Il se peut très bien qu'il ait été inventé par l'auteur de Gn 6,1-4. Il est dérivé du verbe « tomber ». נפיל pourrait être un adjectif du type *qatīl*. Ces adjectifs ont une signification active ou passive ou désignent un état²⁵. Traduire נפיל par « ceux qui sont tombés » est donc parfaitement possible.

D'ailleurs, cette étymologie jouera un rôle très important dans des écrits juifs. Elle permet d'attribuer une signification négative aux נפיל, à savoir de voir en eux des anges tombés.

¹⁸ Cf. J. ASSMANN, « Die Zeugung des Sohnes. Bild, Spiel, Erzählung und das Problem des ägyptischen Mythos », in J. ASSMANN, W. BURKERT et F. STOLZ, *Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele*, Orbis Biblicus et Orientalis 48, Fribourg/Göttingen 1982, p. 13-61.

¹⁹ Cf. R. J. TOURNAY et A. SHAFFER, *L'épopée de Gilgamesh. Introduction, traduction et notes*, Littératures anciennes du Proche-Orient 15, Paris 1994, p. 42.

²⁰ A. CAQUOT, M. SZNYCER et A. HERDNER, *Textes ougaritiques. Tome I : Mythes et légendes. Introduction, traduction, commentaire*, Littératures anciennes du Proche-Orient 7, Paris 1974, p. 355-379.

²¹ SCHÜLE, *art. cit.* (n. 4), *passim*.

²² BÜHRER, *art. cit.* (n. 3), p. 512 : « Die bekanntesten Beispiele für göttlich-menschliche Verbindungen finden sich freilich im griechischen Raum ».

²³ Pour une énumération des femmes ainsi que des enfants de Zeus, voir H. SCHWABL, *art. « Zeus »* (Teil II), § 91, 93, in *Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Supplementband XV : Acilius bis Zollos*, München 1978, p. 1225-1246, 1247-1256.

²⁴ *Erga kai hēmera* 156-161.

²⁵ Cf. H. BAUER et P. LEANDER, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache*, Hildesheim 1965 (Halle 1922), § 61nα, p. 470.

Ces allusions persistantes servent-elles à neutraliser les נפלים en les décrivant ? Des anges tombés sont nettement moins dangereux que des demi-dieux ou des êtres mythiques !

Les נפלים étaient donc une sorte de héros – négativement connotés ; ils sont tombés. L’auteur de Nb 13 les démythifie en les transformant en géants qui n’appartiennent plus au monde du mythe mais à celui du conte de fée.

Les auteurs de la LXX reprennent cette signification de נפלים. Ainsi le passage de Gn 6 est également démythifié. Les géants y font leur entrée. Par ce terme, la LXX, en Gn 6, traduit à la fois נפלים et גברים. Or, le plus souvent ce dernier terme ne désigne que des guerriers, des hommes vaillants dans l’Ancien Testament²⁶.

Ad 2) Le thème de Gn 6,1-4 est repris dans moult textes juifs, notamment dans le(s) livre(s) d’Hénoch (des veilleurs)²⁷ et le livre des géants, rédigé en araméen et trouvé parmi les écrits de Qumran²⁸. Il faut se poser la question de savoir si, du point de vue de l’histoire des traditions, ils ne contiennent pas des versions plus anciennes concernant les héros et les géants. Autrement dit : Gn 6,1-4 constitue-il en quelque sorte un « condensé » presque « intellectuel » d’une tradition « mythique » plus ancienne dont des traces peuvent être discernées dans des écrits juifs de quelques siècles plus récents ? Ou Gn 6,1-4, fragment ou récit plutôt énigmatique, constitue-t-il au contraire le point de départ d’une tradition extrêmement variée ? Cela nous paraît probable. En effet, il est presque impossible de discerner la trame d’un récit qui donne sens dans les écrits juifs mentionnés.

Un point mérite d’être relevé : dans un fragment, les deux groupes se trouvent en parataxe, si la reconstruction de Puech est correcte : לב[נ]ש[ת] : נפלים (ו) גברים (4Q530,21)²⁹, et à partir de là, il est possible de reconstituer une assemblée des Nephilim et des Géants en 4Q530 (cf. 5s. : « l’assemblée de leurs compagnons, les Nephilim »). Si cette reconstitution est correcte, les deux groupes ne peuvent être dissociés de manière convaincante, entre autre par l’attribution de fonctions différentes. Cela parle très clairement en faveur de la deuxième hypothèse. Comme nous, les auteurs

²⁶ Pour de plus amples détails, voir H. KOSMALA, art. גבר, in G. J. BOTTERWECK et H. RINGGREN (éds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* I, Stuttgart 1973, p. 909-913.

²⁷ Dans le livre des veilleurs, les chapitres 3ss. ; M. A. KNIBB in consultation with E. ULLENDORFF, *The Ethiopic Book of Enoch. A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments. Vol. 1: Text and Apparatus. Vol. 2: Introduction, Translation and Commentary*, Oxford 1978.

²⁸ Edition consultée : E. PUECH, *Discoveries in the Judaean Desert XXXI. Qumrân Grotte 4 XXII. Textes araméens. Première partie: 4Q529-549*, Oxford 2001, p. 9-115. – Voir, au sujet des attestations de נפלים à Qumran, K. ATKINSON, art. נפל, in H.-J. FABRY et U. DAHMEN (éds.), *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten* II, Stuttgart 2013, p. 1000.

²⁹ PUECH, *op. cit.* (n. 28), p. 28.

du livre des Géants et d'Hénoch (livre des veilleurs) ne comprenaient pas entièrement Gn 6,1-4, et ils avaient de la peine, eux aussi, à bien faire la différence entre les נפלים et les גברים.

Si cette hypothèse est correcte, le terme נפיל, selon toute probabilité, a été créé par l'auteur de Gn 6,1-4. Cela implique en même temps que son étymologie revêt passablement d'importance, puisque une autre expression aurait pu être choisie à sa place. Le terme est négativement connoté et – comme le montrent Es 14 et Ez 27 – il peut avoir une connotation mythique : la chute du roi de Babylone est décrite comme un événement mythique (Es 14,12[s.])³⁰. Un sort comparable est réservé à Tyr (Ez 27,27)³¹. Il est possible que l'auteur de Gn 6,1-4 a été inspiré des traditions (proche-orientales) qui sont à la base d'Es 14 et Ez 27 ; cela dit, une origine grecque ne peut pas être exclue non plus.

Ad 3) Reste la question de savoir pourquoi Gn 6,1-4 figure dans le Pentateuque. Deux réponses ont été données à cette question :

1. La tradition évoquant des rapports sexuels et des unions entre dieux et humains (femmes) faisait partie de l'héritage culturel/religieux des voisins d'Israël qui s'en inspirait également. Restent donc à définir les sources connues par l'auteur de Gn 6,1-4, ainsi que la date de leur reprise. S'agit-il de sources proche-orientales ou grecques ?
2. La deuxième réponse (dont la première fait partie intégrante, mais subordonnée) s'inspire de l'histoire de la rédaction. D'après Bühner, Gn 6,1-4, texte postérieur aux strates sacerdotale et non-sacerdotale, répond à la question soulevée en Gn 3,22, mais ne trouvant pas de réponse dans la « Urgeschichte », à savoir celle de la durée de la vie humaine ; elle est de 120 ans³². Cela présuppose que cette question était brûlante.

La solution que nous proposons – il ne s'agit que d'une hypothèse, d'une thèse dans le meilleur des cas – donne la préférence au premier modèle (modifié), tout en accordant une *particula veri* au deuxième. En dépit des exemples cités par Bühner, les unions (= rapports sexuels) entre dieux et humains (des femmes) sont typiquement grecques. Or, l'auteur de Gn 6,1-4 ne pouvait reprendre cette tradition qu'en la couchant dans le cadre du panthéon proche-oriental dans sa version israélite/vétérotestamentaire, c'est-à-dire la version où seul Yahvé a un nom (et donc une personnalité), alors que les autres dieux sont anonymes. A la différence des textes grecs ce n'est pas un seul dieu qui « prend » une femme, les deux étant connus

³⁰ « Comment es-tu tombé du ciel (אֵיךְ נָגַלְתָּ מִשָּׁמַיִם), astre brillant, fils de l'aurore ? Te voilà abattu par terre, toi qui terrassais les nations ! Tu disais dans ton cœur : 'Je monterai au ciel, je hisserai mon trône au-dessus des étoiles de Dieu et je siégerai sur la montagne de la rencontre, à l'extrême nord.' »

³¹ « Tes biens, tes denrées et tes marchandises, tes marins et tes navigateurs, ceux qui réparent tes avaries et ceux qui négocient tes marchandises, tous les hommes de guerre qui sont chez toi et toute ta population sombreront au cœur de la mer, quand viendra le jour de ta chute (יָפְלוּ בַלַּב יָמִים בְּיוֹם מַפְלֹתְךָ). »

³² BÜHRER, *art. cit.* (n. 3), p. 506-511.

par leur nom – cela serait impossible en Israël. Ce sont plutôt deux groupes anonymes dont la taille nous échappe.

En tout cas, la présence du panthéon « oriental » (bien attesté dans l'Ancien Testament) ne dit pas que Gn 6,1-4 soit tributaire d'un modèle/d'une conception proche-oriental(e). Celui-ci ne forme que la scène indispensable sur laquelle le spectacle « gréco-israélite » se déroule.

ANGES OU DÉMONS ? LES ÊTRES DIVINS VUS PAR LES SAVANTS ASSYRIENS

Lionel Marti, CNRS, UMR 7192

Les Mésopotamiens concevaient leur monde comme étant le produit d'une création tumultueuse, qui dès ses origines, comme l'illustre par exemple l'épopée de la création *Enûma eliš*¹, connu des luttes entre diverses entités, différentes générations de grandes divinités et leurs serviteurs.

Les hommes, création divine, étaient en constante interaction avec le divin et ses multiples représentants. Les listes de divinités à notre disposition nous livrent le nom de plusieurs milliers d'entités qui jouaient un rôle actif dans la vie humaine. En fonction de leur statut, elles influençaient les destinées, étaient responsables des phénomènes naturels et étaient vectrices selon leur humeur des bonnes fortunes comme des pires fléaux. Ces calamités avaient toutes des causes, des origines et des instruments spécifiques dont l'identification était la condition *sine qua non* au choix du traitement. Parmi ces agents ceux que l'on qualifie parfois d'anges, de démons, d'êtres intermédiaires ou de puissances divines jouaient un rôle central.

Si leur définition est spécifique des cultures qui les conçoivent, l'appréciation conventionnelle veut qu'il s'agisse de puissances intermédiaires, entre les dieux et les hommes, bonnes ou mauvaises. Les études mésopotamiennes actuelles, pour rendre abordable l'espace surnaturel, tendent à proposer des typologies distinguant d'un côté les dieux, grands et petits, humanoïdes², des « divinités secondaires »³ monstres, démons, etc. qui sont des êtres hybrides⁴.

¹ Pour ce texte voir notamment W. G. LAMBERT, *Babylonian Creation Myths*, MC 16, Winona Lake 2013 ; B. FOSTER, *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*, Bethesda 2005, p. 436-486 ; PH. TALON, *The Standard Babylonian Creation Myth, Enûma Eliš*, SAACT 4, Helsinki 2005 ; les commentaires de W. G. LAMBERT, « Mesopotamian Creation Stories », in M. J. GELLER et M. SCHIPPER (éds.), *Imagining Creation*, Studies in Judaica 5, Leiden/Boston 2008, p. 15-59 ; T. R. KÄMMERER et K. A. METZLER, *Das babylonische Weltschöpfungsepos Enûma eliš*, AOAT 375, Münster 2012 et N. ZIEGLER « *Enûma elish, le récit babylonien de la création* », sous presse.

² Sur ces questions voir B. N. PORTER, « Blessings from a Crown, Offerings to a Drum : Were There Non-Anthropomorphic Deities in Ancient Mesopotamia ? », in B. N. PORTER (éd.), *What is a God? Anthropomorphic and Non-Anthropomorphic Aspects of Deity in Ancient Mesopotamia*, Winona Lake 2009, p. 153-194 et T. ORNAN, « In the Likeness of Man: Reflexions on the Anthropocentric Perception of the Divine in Mesopotamia Art », in *ibid.*, p. 93-151.

³ Cette notion d'êtres divins de rangs inférieurs est souvent utilisée pour les définir (cf. F. A. M. WIGGERMANN, « Some Demons of Time and their Functions in Mesopotamian

Leur catégorisation était aussi au cœur de la réflexion des spécialistes mésopotamiens qui devaient, par leur fonction, se confronter à ce monde surnaturel. La documentation de l'époque néo-assyrienne (IX^e-VII^e siècles av. J.-C.) qui comporte à la fois des traités savants issus de plusieurs traditions et de périodes parfois anciennes et des documents de la pratique, illustrant des cas concrets, est incontournable pour aborder ces questions. Les savants appartenant à la cour des empereurs assyriens avaient pour fonction de protéger le roi des atteintes surnaturelles, ce qui nécessitait à la fois des connaissances sur les grands mécanismes en œuvre dans le fonctionnement du monde et sur les méthodes et moyens de protections et de guérisons. La constitution de grandes bibliothèques de recherche, telle que la fameuse « Bibliothèque d'Assurbanipal⁵ » de Ninive répondait à ce besoin de rassembler la documentation la plus large possible sur ces questions.

L'approche, à partir de ces textes, qui propose une division en deux de ces entités, les démons, vecteurs du mal, des puissances mauvaises dont la seule raison d'être serait de faire souffrir les hommes, et les anges, entités bonnes, qui avaient pour mission de les protéger est trop rapide. Elle se heurte à des incohérences flagrantes qui expliquent pourquoi la démarche des savants mésopotamiens était beaucoup plus approfondie, laissant planer sur la nature de ces créatures une certaine ambiguïté répondant au mieux à la cohérence de leur monde tel qu'il était conçu. C'est pourquoi nous suivrons comme fil conducteur l'approche qu'un savant de la cour

Iconography », in B. GRONEBERG, H. SPIECKERMANN et F. WEIERSHÄUSER (éds.), *Die Welt der Götterbilder*, BZAW 376, Berlin/New York 2007, p. 102), mais elle est, elle aussi, ambiguë car comment définir le rang d'une divinité par rapport à une autre, exception faite des grands dieux bien connus, qualifiés comme tels ? Sur le terme de démon et sa place dans la civilisation mésopotamienne voir notamment A. L. OPPENHEIM, *Ancient Mesopotamia, Portrait of a Dead Civilization*, Chicago/London 1964, p. 198-206 et N. HEEßEL, *Pazuzu. Archäologische und Philologische Studien zu einem alt-orientalischen Dämon*, AMD 4, Leiden/Boston/Köln 2002, p. 4-6.

⁴ Pour une introduction rapide on consultera A. BÁCSKAY, « Asakkû: Demons and Illness in Ancient Mesopotamia », in H. R. JACOBUS, A. K. de HEMMER GUDME et PH. GUILLAUME (éds.), *Studies on Magic and Divination in the Biblical World*, Piscataway 2013, p. 2-3 et A. M. G. CAPOMACCHIA et L. VERDERAME, « Some Considerations about Demons in Mesopotamia », in *Demoni mesopotamici*, SMSR 77.2, 2011, p. 291-297. Sur ces questions voir M. B. HUNDLEY, « Here a God, There a God: An Examination of the Divine in Ancient Mesopotamia », *AoF* 40, 2013, p. 68-107.

⁵ Pour ces archives voir J. READE, « Archaeology and the Kuyunjik Archives », in K. R. VEENHOF (éd.), *Cuneiform Archives and Libraries. Papers read at the 30^e Rencontre Assyriologique Internationale, Leiden, 4-8 July 1983*, Istanbul 1986, p. 213-222 ; S. PARPOLA, « The Royal Archives of Nineveh », in *ibid.*, p. 223-236 ; O. PEDERSEN, *Archives and Libraries in the Ancient Near East 1500-300 B.C.*, Bethesda 1998, p. 161-163 et récemment G. FRAME et A. GEORGE, « The Royal Libraries of Nineveh: New Evidence for King Ashurbanipal's Tablet Collecting », in D. COLLON et A. GEORGE (éds.), *Nineveh. Vol. I, Papers of the XLIX^e Rencontre Assyriologique Internationale, London, 7-11 July 2003*, Iraq 67/1, London 2005, p. 265-284. Sur ces questions et sur le mauvais usage du terme de « bibliothèque » dans les études sur le Proche-Orient ancien voir D. CHARPIN, *Reading and Writing in Babylon*, Cambridge/London 2010, p. 178-214.

assyrienne avait de ces êtres et de leur agissement pour pouvoir en traiter les effets.

Même si actuellement on considère que ces entités étaient moins nombreuses que les dieux, l'ampleur de cette liste rend impossible une présentation rapide de ces créatures⁶. Nous nous intéresserons plus particulièrement aux *udug*, dont une des lectures akkadiennes *utukku* est considérée comme étant un des termes génériques désignant le « démon ».

Pour cela nous verrons tout d'abord comment ces êtres étaient définis, puis quels étaient leur moyen d'action à l'égard des humains et enfin comment il était possible de traiter leurs mauvais agissements.

1. ANGES ET DÉMONS : DES PUISSANCES DIVINES ?

1.1. Nature et description

L'étude des anges et des démons mésopotamiens se place sous le sceau de l'ambiguïté, comme l'illustre l'écriture. Remarquons par exemple que la graphie de l'idéogramme désignant le fantôme (GIDIM) est très proche de celle du démon-UDUG. Une des lectures de cet idéogramme UDUG est *utukku*, dont nos dictionnaires nous disent qu'il peut s'agir d'un terme générique ou désigner un démon particulier⁷. Sa nature spécifique est explicite lorsqu'il apparaît dans les énumérations de démons. En voici un exemple tiré de l'incantation *sag-ba*⁸ (*mamîtu*) « anathème »⁹ :

Que ce soit un mauvais *utukku*, un mauvais *alû*, un mauvais fantôme-*etemmu*, un mauvais *gallû*, un mauvais dieu, un mauvais *râbišu*, une *lamaštu*, un *labâšu*, un *ahhâzu*, un *lilû*, une *lîlîtu*, une *ardat-lîlî*, un mauvais *namtaru*, un *asakku* désagréable...

En revanche le terme peut aussi servir pour qualifier d'autres êtres, telle la *lamaštu* qui est dite *utukkat*¹⁰, c'est-à-dire « elle est un *utukku* », ou exister sous forme de l'adverbe *utukkiš*¹¹, c'est-à-dire « comme un *utukku* ».

⁶ Pour une présentation de ces entités voir F. A. M. WIGGERMANN, « The Mesopotamian Pandemonium. A Provisional Census », in *Demoni mesopotamici*, SMSR 77.2, 2011, p. 298-322.

⁷ Voir par exemple CAD U p. 340 (*utukku*) « 1. demon – a) in gen. ; b) besides other demonic beings and personified diseases. »

⁸ Pour ces textes voir W. SCHRAMM, *Bann, Bann ! Eine sumerisch-akkadische Beschwörungsserie*, GAAL 2, Göttingen 2001.

⁹ SCHRAMM, *op. cit.* (n. 8), p. 35-36, tablette 1 l. 15-22.

¹⁰ Voir en dernier lieu W. FARBER, *Lamaštu. An Edition of the Canonical Series of Lamaštu Incantations and Rituals and Related Texts from the Second and First Millennia B.C.*, MC 17, Winona Lake 2014, p. 259, l. 4. Les incantations contre *Lamaštu* d'époque paléo-assyrienne ont donné lieu à une bibliographie conséquente. Voir par exemple C. MICHEL, « Deux incantations paléo-assyriennes. Une nouvelle incantation pour accompagner la naissance », in J. G. DERCKSEN (éd.), *Assyria and Beyond. Studies presented to Mogens Trolle Larsen*, PIHANS 100, Leiden 2004, p. 395-420 et G. BARJAMOVIC

L'ambivalence du terme est parfaitement illustrée par le recueil d'incantation dédié à la lutte contre les démons qui a pour titre *udug-hul-a-meš / utukkû lemnûtu* « méchants *utukkû* » et dans lequel est mentionné entre autres entités le méchant *utukku* !

Elle comporte, pour sa version récente, au moins 16 tablettes¹² et faisait partie des instruments de travail des savants assyriens, puisque son titre apparaissait dans le « manuel de l'exorciste »¹³.

Elle est notamment mentionnée dans une tablette récapitulant des travaux de copies de scribes babyloniens¹⁴ :

Kudurru et Kunaya ont terminé les « *udug-hul-a-meš* ».

Ce recueil, dont le plus ancien précurseur remonte au III^e millénaire¹⁵, et dont une grande partie est déjà connue par des textes de l'époque paléo-babylonienne¹⁶, livre de nombreux détails sur ces entités. Voici par exemple la description du démon *utukku* que fait l'exorciste par excellence, le dieu Marduk, à son père, Ea, le dieu de la sagesse, de la magie et des incantations¹⁷ :

Marduk, le fils prééminent de l'Abzu, dit ses paroles à son père Ea : « Mon père, le méchant *utukku* (*udug hul / ú-tuk-ku lem-nu*), dont l'apparence est étrange, qui est de haute stature, n'est pas un dieu, mais son cri est fort, son aura est élevée. Il est obscur, son ombre est ténébreuse, il n'y a pas de lumière dans son corps, il se glisse continuellement dans les endroits secrets, il ne passe pas dignement, ses ongles suintent continuellement de bile, son pas est un méchant poison, sa ceinture ne peut pas être desserrée, ses bras brûlent, il remplit la cible de sa colère de larmes, nul lieu ne contient (son) cri de guerre... »

et M. T. LARSEN, « An Old Assyrian Incantation against the Evil Eye », *AoF* 35, 2008, p. 144-155.

¹¹ Voir A. ANNUS et A. LENZI, *Ludlul bel nemeqi. The Standard Babylonian Poem of the Righteous Sufferer*, SAACT 7, Winona Lake 2010, p. 17 et p. 32, tablette 1 l. 66.

¹² Voir en dernier lieu M. J. GELLER, *Evil Demons. Canonical Utukkû Lemnûtu Incantation*, SAACT 5, Helsinki 2007.

¹³ Voir C. JEAN, *La magie néo-assyrienne en contexte. Recherches sur le métier d'exorciste et le concept d'āšipūtu*, SAAS 17, Helsinki 2006, p. 64, l. 7. Voir en dernier lieu PH. CLANCIER, « Le manuel de l'exorciste d'Uruk », in X. Faivre, B. LION et C. MICHEL (éds.), *Et il y eut un esprit dans l'Homme. Jean Bottéro et la Mésopotamie*, Travaux de la Maison René-Ginouvès 6, Paris 2009, p. 105-117.

¹⁴ F. M. FALES et J. N. POSTGATE, *Imperial Administrative Records. Part II: Provincial and Military Administration*, SAA 11, Helsinki 1995, p. 98, texte 156 l. 14-17.

¹⁵ M. J. GELLER, *op. cit.* (n. 12), p. xi.

¹⁶ M. J. GELLER, *Forerunners to Uduḡ-hul. Sumerian Exorcistic Incantations*, FAOS 12, Stuttgart 1985.

¹⁷ GELLER, *op. cit.* (n. 12), p. 158 et p. 236, tablette 12 l. 13-20 ; A.-C. RENDU LOISEL, « Gods, Demons, and Anger in the Akkadian Literature », in *Demoni mesopotamici*, SMSR 77.2, 2011, p. 328-329.

1.2. La nature divine

Outre une description très imagée d'un démon, ce texte pose la question de sa nature divine puisque Marduk indique que l'*utukku* n'est pas un dieu. Or, il apparaît avec d'autres entités documentées dans les *utukkû lemnûtu*, qui d'ailleurs portent parfois l'idéogramme divin, dans les listes de divinités. Nous connaissons l'origine de certaines d'entre elles. Lamaštu par exemple est dite « fille d'un dieu, enfant du dieu Anum »¹⁸. Certaines sont décrites dans un texte littéraire, connu sous le titre de « Vision des Enfers d'un prince assyrien », comme appartenant à la cour du dieu des Enfers Nergal, dont la description se conclut sur « Au total, 15 dieux étaient présents »¹⁹.

Notons que dans ce texte, il paraît vain de tenter à partir des descriptions données d'identifier ces entités dans l'iconographie en raison du manque de détails. Par ailleurs, il semble que cette description ait été influencée par l'iconographie présente par exemple dans les palais assyriens²⁰.

La version néo-assyrienne de la légende cuthéenne²¹ permet d'obtenir d'autres précisions grâce aux conseils que donne Narâm-Sîn à un soldat pour distinguer lors d'un combat l'homme du démon.

J'ai convoqué un soldat et je l'ai informé : « Je te donne une lance et une aiguille. Touche-les avec la lance, pique-les avec l'aiguille. Si du sang sort, ils sont humains comme nous. Si du sang ne sort pas, alors ce sont de méchants *šêdû*, *namtarû*, *utukkû*, ou *râbišû*, messages²² d'Enlil ».

¹⁸ FARBER, *op. cit.* (n. 10), p. 280-281, l. 5.

¹⁹ A. LIVINGSTONE, *Court Poetry and Literary Miscellanea*, SAA 3, Helsinki 1989, p. 72 texte 32 l. 9 ... [x ni]gin⁷ 15 dingir-meš ú-šu-uz-zu.

²⁰ En effet, bien qu'il soit souvent cité comme un document permettant d'obtenir une description de ces démons, nombreux sont les commentateurs à remarquer que celles données dans ce texte, quoique détaillées, ne sont pas assez précises pour identifier les démons nommés avec des représentations et que de manière étonnante, ces descriptions concordent peu avec ce que l'on sait par ailleurs de ces entités (voir par exemple WIGGERMANN, *art. cit.* (n. 6), p. 298-299 et 309, ou M. J. GELLER, « The Faceless Udug-demon », in *Demoni mesopotamici*, SMSR 77.2, 2011, p. 333). On peut se demander si la description n'est pas influencée par l'iconographie habituellement rencontrée par le lecteur, associant ainsi des démons bien connus à des images n'ayant que des liens lointains avec eux.

²¹ J. G. WESTENHOLZ, *Legends of the Kings of Akkade*, MC 7, Winona Lake 1997, p. 314-315, texte 22 l. 63-68 et FOSTER, *op. cit.* (n. 1), 2005 p. 351.

²² On préférera la traduction de *šipru* par message à celles de « creature » ou de « handiwork ». Le terme de *šipru* peut désigner toutes ces réalités, mais, le passage est parallèle à celui des *utukkû lemnûtu*, où l'on trouve l'akkadien [*mâr*] *šipri šunu* qui est rendu en sumérien par *lú-kin-gi₄-a-meš*. L'idée semble donc bien être celle de messenger et de message des dieux. On notera par ailleurs que d'autres textes précisent que les *utukkû* sont bien issus de la semence divine, non pas de celle d'Enlil mais de celle d'Anu (GELLER, *op. cit.* [n. 12], tablette 5 l. 2, p. 118 et p. 208, dieu Ciel et père des dieux) à un moment du monde où le chaos primordial n'était pas encore vaincu, ce qui explique leur nature parfois chaotique. C'est pourquoi ils peuvent être qualifiés de progéniture de la Terre (*eršetu*) (GELLER, *op. cit.* [n. 12], tablette 5 l. 10, p. 118 et

Ces entités ne sont donc pas des hommes, mais peuvent leur ressembler. Les hommes les définissent comme des divinités, mais les dieux ne les considèrent pas comme des leurs. Il s'agit donc d'êtres intermédiaires, entre hommes et dieux, des puissances surnaturelles.

Les listes d'entités que l'on trouve dans différents textes permettent d'en distinguer deux catégories. L'énumération des démons dont on demande que l'homme soit libéré, trouvée dans cette prière adressée à Šamaš²³, appartenant au grand rituel de lustration *bît rimki*²⁴, est éclairante²⁵ :

Le dieu mauvais, l'*alû* mauvais, l'*utukku* mauvais, le *šêdu* mauvais, le *râbišu* mauvais, le *namtaru* mauvais, la *lamaštu*, le *labâšu*, l'*ahhâzu*, le *lilû*, la *lilîtu*, l'*ardat-lilî*²⁶ qui sont dans mon corps, ma chair, mes tendons...

Cette liste fait clairement apparaître deux catégories d'entités, celles sans et celles avec qualification.

1.3. Les entités sans qualification

Le fait qu'une entité ne soit pas qualifiée indique que son statut est clair et évident. Nous y trouvons par exemple *Lamaštu*, qui s'attaque particulièrement aux nouveaux-nés, dont la nature est présentée comme foncièrement mauvaise, raison pour laquelle son père Anum l'a chassée des cieux et qui est ainsi condamnée à errer sur terre²⁷.

1.4. Les entités avec qualification

La qualification d'une entité souligne sa neutralité intrinsèque²⁸. Les textes bilingues suméro-akkadiens à notre disposition montrent que l'idéogramme

p. 209), terme qui désigne aussi les Enfers (voir par exemple GELLER, *op. cit.* [n. 12], tablette 4 l. 1, p. 109 et p. 203. Les *Sibitti* sont expressément issus de l'accouplement d'Anu avec la Terre (cf. L. CAGNI, *L'epopea di Erra*, SS 34, Roma 1969, p. 60, l. i 28 ; FOSTER, *op. cit.* [n. 1], p. 882).

²³ P. A. SCHOLLMAYER, *Sumerisch-babylonische Hymnen und Gebete an Šamaš*, Paderborn 1912, p. 97, texte 18 r. l. 5-8.

²⁴ Pour ce rituel voir notamment J. LAESSOE, *Studies on the Assyrian Ritual and Series bît rimki*, 1955, et C. AMBOS, « Rites of passage in Ancient Mesopotamia: Changing Status by Moving through Space: *Bît rimki* and the Ritual of Substitute King », in C. AMBOS et L. VERDERAME (éds.), *Approaching Rituals in Ancient Cultures. Questioni di rito: rituali come fonte di conoscenza delle religioni e delle concezioni del mondo nelle culture antiche*, RSO suppl. 2, Pise/Rome 2013, p. 39-54.

²⁵ ⁵dingir hul a-lá hul udug hul ^{1d}alad hul maškim₂ hul ^{6d}nam-tar hul la-maš-[tu] la-ba-šu ah-ha-zu ⁷lú lîl-lá munus lîl-[l]á ki-sikil-lîl-lá ⁸ša ina su-ia₅ uzu-me[š-i]a₅ sa-meš-ia₅ gâl-u.

²⁶ On notera que ki-sikil-lîl-lá peut aussi désigner la *lilîtu*. Voir par exemple dans les *utukkû lemnûtu* GELLER, *op. cit.* (n. 12), p. 280.

²⁷ Pour une étude du « profil » de la *Lamaštu*, voir par exemple F. A. M. WIGGERMANN, « *Lamaštu*, Daughter of Anu. A Profile », in M. STOL, *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting*, CM 14, Groningen 2000, p. 217-252.

²⁸ GELLER, *art. cit.* (n. 20), p. 335.

UDUG désigne en akkadien plusieurs entités spécifiques qui appartiennent toutes à cette catégorie.

Dans le cadre des *utukkû lemnûtu* nous voyons que :

- udug hul a systématiquement une lecture *utukku lemnu* soit « méchant *utukku* ».

- udug seul peut correspondre soit à *râbišu* soit à *šêdu* mais jamais à *utukku*. Dans ce cas, nous voyons que le *râbišu* peut être soit positif soit négatif, mais que le *šêdu* est généralement négatif. De même, lorsque *šêdu* est écrit par son idéogramme habituel ^dalad, il est toujours négatif ; tandis que le *râbišu* lorsqu'il est désigné par son idéogramme habituel de *maškim* seul est plutôt positif alors que sa forme mauvaise est, elle, qualifiée par le signe hul. En revanche, udug peut être qualifié positivement ; dans ce cas un udug sig₅ est compris comme un *šêdu damqu*, soit un « bon *šêdu* ».

Les listes lexicales de divinités confirment cette constatation et certaines d'entre elles donnent des informations supplémentaires.

La liste AN = *Anum* dans sa tablette VI, donne²⁹ :

^dú-dug udug / ú-tuk-ku

^d » udug / še-e-du

^d » udug / ra-bi-šu

Cela illustre bien les équivalences et les liens entre ces entités, qui sont par ailleurs confirmés par d'autres listes, telles la liste DIRI d'Ugarit³⁰ ou la liste Ea A = *nâqu*³¹. L'une d'elle nous apprend que l'Ekur, la demeure d'Enlil, abritait au moins 6 udug, dont des *šêdu* et des *lamassu* positifs³².

Ces liens entre les udug, l'Ekur et le dieu Enlil apparaissent – ce qui en montre la cohérence – dans de nombreux types de textes. Dans les textes « littéraires » outre la légende cuthéenne citée précédemment, on lit dans le *Ludlul bêl nêmeqi*³³ :

Un implacable *utukku* est sorti de l'Ekur³⁴.

²⁹ Voir le commentaire de GELLER, *art. cit.* (n. 20), p. 335 citant R. L. LITKE, *A Reconstruction of the Assyro-Babylonian God-Lists*, AN: ^da-nu-um and AN: anu šá amēli, TBC 3, New Haven 1998, p. 210, tablette VI l. 131-133.

³⁰ M. CIVIL, *The Series DIRI = (w)atru*, MSL XV, Roma 2004, p. 83, l. 233-245. Voir GELLER, *art. cit.* (n. 20), p. 337 n. 17.

³¹ M. CIVIL, Ea A = *nâqu*, Aa A = *nâqu with their Forerunners and Related Texts*, MSL 14, Roma 1979, p. 206, l. 205-207. Voir GELLER, *art. cit.* (n. 20), p. 338 n. 20. Cette série confirme aussi l'équivalence entre udug et a-rá puisque a-rá y désigne le *šêdu*, l'*utukku* et le *râbišu*.

³² LITKE, *op. cit.* (n. 29), p. 52-53.

³³ ANNUS et LENZI, *op. cit.* (n. 11), p. 20 et p. 36, tablette 2 l. 54 : ú-tuk-ku la [né]-i ú-ša-a ul-tu é-kur. Voir en dernier lieu T. OSHIMA, *Babylonian Poems of Pious Sufferers*, ORA 14, Tübingen 2014, p. 88-89 et commentaires p. 252-253. Ce passage du *Ludlul bêl nêmeqi* a l'intérêt de donner un grand nombre de lieux de provenances pour les démons.

³⁴ On notera dans ce texte que l'*utukku* n'est pas qualifié. On apprend par la suite que Marduk dont la colère est apaisée, jouant le rôle de l'exorciste, renvoie les démons

Les textes savants, tels les *utukkû lemnûtu*, indiquent par exemple :

Ils sont les méchants *râbišu*, ils sortent du temple Ekur, ils sont les messagers d'Enlil, le seigneur des pays...

Dans les inscriptions royales, par exemple³⁵ celles d'Assarhaddon décrivant la restauration de l'Esaggil, il est fait mention, dans des contextes cassés, des « *šêdu*, des *lamassu* et des *râbišu* de l'Ekur du dieu Enlil », remis en place³⁶.

Outre l'intérêt de montrer que des représentations de *râbišu* pouvaient avoir des vertus apotropaïques, ce texte confirme les indications de la liste divine selon laquelle les *šêdu*, les *lamassu* venaient de l'Ekur, demeure d'Enlil, dont le siège physique se trouvait à Nippur, et qu'ils appartenaient aussi à la classe des *udug*.

Les *udug* représentent donc un groupe cohérent d'entités intermédiaires, bonnes ou mauvaises en fonction des besoins, liées à Enlil, résidant parfois dans l'Ekur.

2. LES MODALITÉS D'ACTION DES PUISSANCES

Ces puissances, messagères des dieux, avaient des modalités d'action connues des savants tant pour les aspects positifs que l'on pouvait utiliser, que pour les négatifs dont il fallait se débarrasser. Il fallait en traiter les effets néfastes, car toute procédure spécifique nécessitait une connaissance précise des entités impliquées³⁷.

Une des fonctions de ces entités est d'être les « messagers » des dieux, porteurs de messages tant positifs que négatifs.

d'où ils viennent. Cf. ANNUS et LENZI, *op. cit.* (n. 11), tablette 3 l. 72, p. 25 et p. 39 et OSHIMA, *op. cit.* (n. 33), p. 98-99.

³⁵ GELLER, *op. cit.* (n. 12), p. 101, l. 28-30 : é-n e-ne-ne-ne maškim hul-a-meš / šû-nu ra-bi-šu lem-nu-ti šû-nu, é-a é-kur-ta è-a-meš / ul-tu bi-t[i] e-kur it-ta-šu-ni šû-nu, é-en-lil-lá lugal kur-kur-ra-ke₄ e-ne-ne-ne lú-kin-gi₄-a-meš/ana^d min be-el ma-ta-a-[ti mar] šip-ri šû-nu..., RENDU LOISEL, *art. cit.* (n. 17), p. 326-327.

³⁶ Voir E. LEICHTY, *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680-669 BC)*, RINAP 4, Winona Lake 2011, p. 198, texte 104 l. iv 18-19, p. 206, texte 105 l. v 47-48 et p. 226 texte 111 l. v 11'.

³⁷ Cette multitude d'entités est bien illustrée par le début de la tablette 19 de la série *Šumma ālu*, où le maškim est décliné en diverses catégories, notamment en plusieurs couleurs et types, parmi lesquelles ont trouvé d'ailleurs après le « méchant *râbišu* » (maškim hul), un divin maškim (maškim dingir). Voir S. M. FREEDMAN, *If a City is Set on a Height. The Akkadian Omen Series Šumma Alu in a Mēlê Šakin. Volume 1: Tablets 1-21*, OPSNKF 17, Philadelphie 1998, p. 276, l. 1-9.

2.1. Les messagers positifs des divinités

Le *šêdu* forme avec son pendant féminin la *lamass(at)u*, les divinités protectrices de l'homme. Elles accompagnent aussi les grands dieux comme l'illustrent certaines prières, comme ici dans une prière à Ištar³⁸ :

Devant toi (Ištar) se trouve un *šêdu*, derrière toi une *lamassu*, à ta droite la justice, à ta gauche le bien...³⁹

Le suppliant demande alors⁴⁰ :

Puissè-je obtenir le bon *šêdu* qui est devant toi (Ištar), puissè-je obtenir la *lamassu* qui va derrière toi, etc....

On notera ici avec intérêt que la nature bonne ou mauvaise du *šêdu* n'est mentionnée que pour l'homme.

Ces entités ont pour fonction principale de protéger l'individu des atteintes extérieures, voire même de combattre les êtres mauvais. On voit que, dans certains cas, les *šêdu* peuvent combattre des *šêdu*, comme l'illustre par exemple cette incantation à Nusku (dieu du feu et de la lumière), pour obtenir de beaux rêves⁴¹ :

Incantation : « Ô Nusku, roi de la nuit, celui qui illumine les ténèbres, tu es présent la nuit, tu observes les gens (...) le *šêdu*, le *hayyaṭu*, l'*alluhappu*, le *hâbilu*, le *gallû*, le *râbiṣu*, le dieu mauvais, l'*utukku*, le *lilû*, la *lilitu* ; ils se tapissent dans le secret des recoins. Grâce à ta lumière, fais sortir le *mukîl-rêš-lemutti*, chasse l'*utukku*, vaincs le mal ; Šulak, celui qui circule la nuit, dont le toucher (entraîne) la mort. Je t'ai vu et je (me suis) tourné vers ta divinité, instaure sur moi un gardien de santé et de vie. Fais se tenir à ma tête un *šêdu* gardien, un dieu qui sauvegarde ; qu'ils me guident toute la nuit jusqu'à l'aube...

Cette situation d'intermédiaire pour ces entités est illustrée dans la correspondance des savants assyriens, où nous voyons le roi tenir le rôle de la divinité. Ainsi, par exemple, un médecin à la cour de Ninive précise au souverain, suivant la rhétorique qui est typique du discours courtisan⁴²,

³⁸ A. ZGOLL, *Die Kunst des Betens. Form und Funktion, Theologie und Psychagogik in babylonisch-assyrischen Handerhebungsgebeten an Ištar*, AOAT 308, Münster 2003, p. 194, l. 16-17 version C : *pa-nu-uk-ki* ^dalad *ár-ka-tuk* ^dlamma, *im-nu-uk mi-ša-ri šu-me-el-ki dum-qu*.

³⁹ Pour toutes ses entités et leurs fonctions voir le schéma et le commentaire de ZGOLL, *op. cit.* (n. 38), p. 230.

⁴⁰ ZGOLL, *op. cit.* (n. 38), p. 196, l. 31 version A2 : *lu-ur-ši* ^dalad sig₅ *ša pa-ni-ki : šá ár-ki-ki a-li-kât* ^dlamma *lu-ur-ši*.

⁴¹ E. EBELING, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts, Erster Band*, Leipzig 1919, p. 99-100, texte 58 l. 39-50. Voir S. A. L. BUTLER, *Mesopotamian Conceptions of Dreams and Dream Rituals*, AOAT 258, Münster 1998, p. 339-347 et C. FRECHETTE, *Mesopotamian Ritual-prayers of "Hand-lifting" (Akkadian Šuillas). An Investigation of Function in Light of the Idiomatic Meaning of the Rubric*, AOAT 379, Münster 2012, p. 268 (Nusku 6).

⁴² Voir par exemple L. MARTI, « Le paradis sur terre, c'est être au service du roi », *JA* 300/2, 2012, p. 563-580.

qu'un de ses collègues Nabû-nâdin-šumi doit sa guérison au roi assyrien car⁴³ :

Il va mieux grâce au dieu et au *šêdu* du roi mon seigneur !

D'autres textes montrent clairement que l'action divine, lors de pratiques magiques, se faisait par l'intermédiaire d'un de ses représentants tel que le *râbišu* par exemple.

Ainsi, de nombreux rituels nécessitent l'édification d'une hutte en roseau. Le recueil des *utukkû lemnûtu* livre un passage permettant d'en expliciter la fonction⁴⁴ :

Pour calmer le cœur et l'esprit du dieu, érige une hutte de roseau du *râbišu* des dieux.

Le passage illustre ici clairement la fonction de protection et d'intermédiaire du *râbišu*.

Un des outils très utilisé dans les rituels est le sceptre en bois-*e'ru*⁴⁵ qui est souvent qualifié d'arme puissante des dieux⁴⁶. On lui alloue plusieurs fois le qualificatif d'« arme sublime du dieu Anum »⁴⁷. Or parfois ces descriptions sont plus développées dans les *utukku lemnûtu* par exemple⁴⁸ :

Le sceptre en bois *e'ru*, le *râbišu* d'Anum.

Ces deux passages illustrent clairement la fonction du *râbišu* comme intermédiaire entre la puissance divine et l'objet⁴⁹.

La protection accordée est parfois perdue, entraînant alors des ennuis sans fin.

La perte de cette protection, souvent conséquence de la colère divine, laisse l'individu à la merci des attaques surnaturelles.

⁴³ S. PARPOLA, *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*, SAA 10, Helsinki 1993, p. 268, texte 333 l. r. 11-13. On retrouve ce type d'expression dans ABL 943, l. 5 (voir L. Waterman, *Royal Correspondence of the Assyrian Empire. Part II: Translation and Transliteration*, Ann Arbor 1930, p. 152-153).

⁴⁴ GELLER, *op. cit.* (n. 12), p. 174 et p. 248, tablette 13-15 l. 196-197 :[šà dingir-re]-e-ne-ke₄ bar-ra hun-gá-e-dè/[lib-b]i ka-bat-ti šà dingir nu-uh-hu, [lú-u₁₈-l]u dumu dingir-ra-na šutug udug dingir-re-e-ne-ke₄ mu-na-an-šub-ba/ana lú dumu dingir-šú šu-tuk-ki šà ra-bi-iš dingir i-di-šu-ma.

⁴⁵ Voir notamment les commentaires de F. A. M. WIGGERMANN, *Mesopotamian Protective Spirits. The Ritual Texts*, CM 1, Groningen 1992, p. 79-87.

⁴⁶ Voir WIGGERMANN, *op. cit.* (n. 45), p. 81-82 texte 7a KAR 252 rev. ii. 51ss.

⁴⁷ *kakku šîri ša Anim*. Voir par exemple GELLER, *op. cit.* (n. 12), p. 103 tablette 3 l. 66 et p. 107, tablette 3 l. 153.

⁴⁸ ma-nu ^{giš}hul-dúb-ba udug an-na-ke₄ /e-ri min-ú ra-bi-šu ^da-nim. Cf. GELLER, *op. cit.* (n. 12), p. 176 et 249, tablette 13-15 l. 249'.

⁴⁹ On notera que dans un texte listant les liens entre objets et divinités, le giš-tukul-ma-nu est identifié aux 7 démons/tempêtes, arme de Marduk (voir A. LIVINGSTONE, *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars*, Oxford 1986, p. 178-179, l. 54).

2.2. Les cas de perte de protection divine

Une des raisons pour un homme de subir une attaque démoniaque était la perte de sa protection surnaturelle, matérialisée par le départ de ses divinités personnelles et de ses génies protecteurs.

Cette protection pouvait être perdue de multiples manières : souillure involontaire, sorcellerie⁵⁰, attaque par un mal plus puissant que son protecteur ou à cause d'une colère divine qu'il aurait déclenchée.

Dans les traités divinatoires il est souvent fait mention du retour de la divinité protectrice, impliquant donc son départ, ainsi par exemple dans ce traité d'extipicine⁵¹ :

S'il y a une Présence normale et qu'une seconde est dessinée sur la tête de la Présence : le *šêdu* [...] qui l'avait abandonné reviendra au prince.

ou⁵²

S'il y a une Présence normale et qu'une seconde est dessinée au milieu de la Présence : le *šêdu* qui l'avait abandonné reviendra à mon armée.

ou tout simplement son départ⁵³ :

[Si l'« Arme » est orientée vers la dr]oite : arme de confusion ; l'homme, son *šêdu* l'abandonnera.

La colère d'une grande divinité entraîne elle aussi la fuite des protecteurs de l'homme, comme le montre un passage célèbre du *Ludlul bēl nêmeqi*⁵⁴ :

Il (Marduk) fronce les sourcils, la *lamassu* et le *šêdu* se retirent ; il regarde favorablement, son dieu reviendra vers celui qui l'a rejeté.

La perte de ses divinités protectrices, souvent conséquence de la colère divine laisse l'individu nu, à la merci des attaques de toutes sortes comme le montre un autre passage célèbre du *Ludlul bēl nêmeqi*⁵⁵ :

⁵⁰ Sur cette question d'impureté de l'homme, voir M. GUICHARD et L. MARTI, « Purity in Ancient Mesopotamia: The Paleo-Babylonian and Neo-Assyrian Periods », in C. FREVEL et C. NIHAN (éds.), *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*, Dynamics in the History of Religion 3, Leiden/Boston 2013, p. 83-91.

⁵¹ U. KOCH-WESTENHOLZ, *Babylonian Liver Omens. The Chapters manzâzu, padânu and pânu tâkalti of the Babylonian Extispicy Series Mainly from Aššurbanipal's Library*, CNI 25, Copenhagen 2000, p. 73-74, l. K. 12 et J.-M. DURAND et L. MARTI, « Les textes hépatoscopiques d'Émar (I) », *JA* 292, 2004, p. 34, § 17. Voir aussi N. P. HEEßEL, *Divinatorische Texte II. Opferschau-Omina*, KAL 5, WVD OG 139, Wiesbaden 2012, p. 91, texte 13-15 l. r. 1 et p. 101, texte 19 r. 26.

⁵² KOCH-WESTENHOLZ, *op. cit.* (n. 51), p. 74, l. K. 13 et DURAND et MARTI, *art. cit.* (n. 51), p. 35, § 18.

⁵³ HEEßEL, *op. cit.* (n. 51), p. 161, texte 42 ii 28: [be ^{giš}tukul bi z]ag igi ^{giš}tukul sūh lú ^dalad₂-šū tag₄-šū.

⁵⁴ ANNUS et LENZI, *op. cit.* (n. 11), p. 15 et 31, tablette 1 l. 15-16 : *ik-ke-lem-mu-ma i-né-es-su-ú* ^dlamma u ^dalad, *ip-pal-la-as-ma a-na šá is-ki-pu-šū dingir-šū i-sah-hur-šū*. Voir OSHIMA, *op. cit.* (n. 33), p. 78-79 et p. 178-179.

Depuis le jour où Bêl m'a puni et que le héros Marduk devint en colère contre moi, mon dieu m'a rejeté, il a disparu ; ma déesse est partie, elle a quitté mon côté, le bon *šêdu* qui est à mon côté m'a déserté, la *lamassu* est effrayée et cherche quelqu'un d'autre...

Il peut s'agir d'un mal non défini, comme cela l'est précisé dans une prière à Marduk⁵⁵

Quelque chose de mal a été placé contre moi... Il a fait se retirer de moi le bon *šêdu*.

Une fois les protections levées, l'homme est à la merci des atteintes extérieures, méchants démons tapis dans l'ombre ou vecteurs du châtement divin.

2.3. Les messagers négatifs des dieux

Les dieux pouvaient contacter les humains en leur envoyant des augures. Le simple fait de voir un mauvais présage pouvait entraîner l'impureté du spectateur et donc avoir des conséquences négatives⁵⁷.

Les divinités courroucées ne se contentaient pas de laisser le pécheur à la merci des attaques surnaturelles car elles y contribuaient de plusieurs façons⁵⁸. La maladie transmise par les terribles « mains de divinité »⁵⁹ en illustre le fonctionnement.

Pour certaines il est possible de lier la maladie avec la divinité émettrice⁶⁰. C'est le cas par exemple de la maladie *bennu* « épilepsie »⁶¹, dans laquelle le dieu Šin est impliqué à la fois comme protecteur et pourvoyeur.

⁵⁵ ANNUS et LENZI, *op. cit.* (n. 11), p. 16 et 32, tablette 1 l. 41-46 : «iš[^l]-[tu] u₄-mi be-lí i-ni-^lna^l-an-ni, ù qar-ra-du ^damar-utu is-bu-su [k]i-ia, id-da-an-ni dingir-mu šá-da-a-šú i-li, ip-par-ku ^diš-ta-ri i-bé-eš a-hi-tum, [i]s-^lli-it [^da]lad dum-qí šá i-di-ia, ^lip^l-ru-ud la-mas-si-ma šá-nam-ma i-še-^le]. Voir OSHIMA, *op. cit.* (n. 33), p. 80-81 et p. 188.

⁵⁶ T. OSHIMA, *Babylonian Prayers to Marduk*, ORA 7, Tübingen 2011, p. 366-367, texte IP 6 l. 5-7.

⁵⁷ Voir à ce sujet S. MAUL, « How the Babylonians Protected Themselves Against Calamities Announced by Omens », in T. ABUSCH et K. VAN DER TOORN (éds.), *Mesopotamian Magic: Textual, Historical, and Interpretative Perspectives*, AMD 1, Groningen 1999, p. 123-129.

⁵⁸ On notera que la maladie peut aussi être la conséquence du crachat divin qui éclabousse l'homme. Voir par exemple GELLER, *op. cit.* (n. 12), p. 248, l. 189-194.

⁵⁹ Voir en dernier lieu N. P. HEEßEL, « The Hands of the Gods: Disease Names, and Divine Anger », in I. L. FINKEL et M. J. GELLER (éds.), *Disease in Babylonia*, CM 36, Leiden/Boston 2007, p. 120-130.

⁶⁰ Pour le cas de la main de Gula voir en dernier lieu B. BÖCK, *The Healing Goddess Gula. Towards an Understanding of Ancient Babylonian Medicine*, CHANE 67, Leiden/Boston 2014, p. 45-75.

⁶¹ Sur l'« épilepsie », voir notamment M. STOL, *Epilepsy in Babylonia*, CM 2, Groningen, 1993 et en dernier lieu V. CHALENDAR, « Un aperçu de la neuropsychiatrie assyrienne », *JMC* 21, 2013, p. 41-43. Voir aussi J. SCURLOCK et B. R. ANDERSEN, *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine*, Urbana/Chicago 2005, p. 83-84 (*bennu*) et p. 491-500.

Ainsi trouve-t-on dans des incantations⁶² :

Ô Sîn, que le *bennu* qui l'a saisi ne l'approche pas, expulse-le de son corps !

Sîn agit sur le mal-*bennu* et peut le guérir, mais comme l'illustrent les traités médicaux⁶³ :

Si *ditto* et ses mains et ses pieds [...] il se gratte : main de *Bennu*, « second » de Sîn, il mourra !

Sîn est donc aussi pourvoyeur de cette maladie.

Le recueil *Šammu šikinšu* (« Si une plante a l'apparence de... ») donne des détails supplémentaires⁶⁴ :

(Cette plante) est bonne (contre) le mal-*bennu*, (porté) par le *šêdu*⁶⁵, « second » de Sîn.

Ainsi, le mal-*bennu* est envoyé par Sîn contre l'homme par l'intermédiaire du *šêdu*.

La série *Šammu šikinšu* nous livre plusieurs exemples de ce phénomène, avec diverses divinités qui envoient des maladies par l'intermédiaire d'un *šêdu*⁶⁶.

Les raisons de cette colère divine peuvent être multiples. Très souvent elle résulte de la transgression d'un interdit.

2.4. Les cas de transgression d'interdit

Le cas de la maladie *maškadu*, qui pourrait être liée à des douleurs dans le bas du dos⁶⁷ en est un bon exemple.

La série *Šammu šikinšu* nous indique⁶⁸ :

⁶² W. FARBER, *Schlaf, Kindchen, Schlaf! Mesopotamische Baby-Beschwörungen und Rituale*, MC 2, Winona Lake 1989, p. 120-121, l. 19.

⁶³ N. P. HEEßEL, *Babylonisch-assyrische Diagnostik*, AOAT 43, Münster 2000, p. 151, l. 23' : diš ki-min-ma šu^u-šú u [gírⁱ-šú ...] 'ú-har-ra-as šu^u 'be-en-nu šá-né^u '30 gam.

⁶⁴ *ana be-ni a-rá šá-nim* '30 sig. Voir H. STADHOUDERS, « The Pharmacopoeial Handbook *Šammu šikinšu* – An Edition », *JMC* 18, p. 9, § 17', l. 41', et H. STADHOUDERS « The Pharmacopoeial Handbook *Šammu šikinšu* – A Translation », *JMC* 19, 2012, p. 3, § 17'.

⁶⁵ Les équivalences entre a-rá et 'alad = *šêdu* sont ici évidentes à la fois à la lumière des listes lexicales ou des textes médicaux présentés précédemment. On rajoutera aussi le cas des textes divinatoires cf. par exemple la comparaison des apodotes de HEEßEL, *op. cit.* (n. 51), p. 91, texte 13-15, a-rá. l. 1 et p. 100, texte 19 r. 26.

⁶⁶ Notons néanmoins les commentaires de GELLER, *art. cit.* (n. 20), p. 339 n. 24, remarquant que parfois « second » *šanû* est écrit de manière défective *šá-<né>-e*, ce qui pourrait alors être interprété différemment en *šá e* = *iqabbû* « dont ils disent », expression bien connue dans les commentaires pour exposer des équivalences.

⁶⁷ Cf. SCURLOCK et ANDERSEN, *op. cit.* (n. 61), p. 257-258.

⁶⁸ *ana sa-gig a-rá šá-nim* 'idim [s]lig^s. Voir STADHOUDERS, *op. cit.* (n. 64), *JMC* 18 p. 9, § 17' l. 42' et *JMC* 19, p. 3, § 17' ; SCURLOCK et ANDERSEN, *op. cit.* (n. 61), p. 488, 19.244.

(Cette plante) est bonne contre la maladie *maškadu*, (portée par le) *šêdu*, second d'Enlil.

Cette maladie se retrouve plusieurs fois dans les textes hémérologiques. Ces recueils, tous basés sur les jours fastes et néfastes, sont rédigés chacun pour répondre à des besoins spécifiques⁶⁹. Leur combinaison permet d'en retrouver la cohérence et donc parfois, ce qui est rare dans notre documentation, de lier les causes avec leurs effets.

Le *maškadu* apparaît dans « les hémérologies de prosternation⁷⁰ », notamment pour le 4^e jour du mois de *tašritu* (vii) où parmi différents interdits, on trouve⁷¹ :

Il ne mangera pas de viande de bœuf, il aurait le *maškadu* !

On note que dans les « hémérologies d'offrande de pain » pour ce même jour⁷² :

Ditto. Il placera son offrande de pain pour Enlil et son dieu...

Il est dans ce cas extrêmement tentant de mettre en lien la maladie *maškadu* comme punition envoyée par Enlil, en cas de transgression d'un de ses interdits.

De manière générale, on notera dans les textes hémérologiques que les interdits se présentent sous deux formes : « Interdit, *ikkib* ND + conséquence » ou « interdit, maladie/action de démon ».

Les interdits étaient liés aux divinités et leur transgression entraînait leur colère, matérialisée par l'envoi au coupable de son « second » porteur d'un mal, notamment la maladie.

La combinaison de ces informations montre que les tabous dans les hémérologies sont d'ordre cultuel, liés à des interdits divins dont la transgression entraîne une punition divine portée par un démon.

Les *šêdu* apparaissent aussi à la fin des malédictions des traités assyriens, parmi d'autres êtres intermédiaires⁷³ :

Puissent *šêdu*, *utukku* et *râbišu* mauvais choisir vos maisons !

⁶⁹ Ces textes hémérologiques ont été réédités dans A. LIVINGSTONE, *Hemerologies of Assyrian and Babylonian Scholars*, CUSAS 25, Bethesda 2013. Voir L. MARTI, « Chroniques bibliographiques 16. Les hémérologies mésopotamiennes », *RA* 108, 2014, p. 161-199.

⁷⁰ Ce que A. Livingstone qualifie de « Prostration Hemerology » correspond en fait à deux catégories distinctes d'hémérologies (voir MARTI, *art. cit.* [n. 69], p. 163). Celles mentionnant la prosternation devant une divinité viennent d'être rééditées avec de nombreux inédits par E. JIMEREZ et S. F. ADALI, « The 'Prostration Hemerology' Revisited: An Everyman's Manual at the King's Court », *ZA* 105, 2015, p. 154-191.

⁷¹ *uzu gu₄ nu gu₇ maš-ka-du gál-ši*. Cf. LIVINGSTONE, *op. cit.* (n. 69), p. 169, l. 71, version a.

⁷² *kimin šuk-su ana idim dingir-šú gar-ma....* LIVINGSTONE, *op. cit.* (n. 69), p. 136, l. 26.

⁷³ *še-e-du ú-tuk-ku ra-bi-šu lem-nu é-meš-ku-nu li-hi-ru*. Cf. S. PARPOLA et K. WATANABE, *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*, SAA 2, Helsinki 1988, p. 49-50, l. 493.

2.5. Des entités qui parfois échappent à tout contrôle

La malchance qui paraît souvent, pour sa cible, être irrationnelle doit malgré tout être expliquée⁷⁴. Les Mésopotamiens avaient trouvé une solution astucieuse. Les démons, bien que souvent sous le contrôle des divinités pouvaient parfois avoir une certaine liberté d'action et semblent pouvoir agir sans le consentement divin. Leur statut d'êtres intermédiaires, entre deux mondes, fait que, lorsqu'ils agissent seuls, ils sont rejetés du monde divin et apparaissent donc étrangers face à la société humaine. Cela explique que leur description soit alors calquée sur celle des hors-la-loi, des individus en rupture de ban⁷⁵. Ils viennent de la steppe, milieu non civilisé, se tapissent dans les coins, se cachent comme des brigands pour fondre sur leur proie, vivent la nuit, dans les endroits isolés. Étant asociaux, ils ne profitent pas des bienfaits de la société, ils ne reçoivent pas de culte, ni d'offrandes, ils sont donc comme des fantômes-*etemmu*, enragés par le manque de nourriture, continuellement en colère⁷⁶. Sans temple, ils errent à la recherche d'une résidence où se tapir. Ils sont donc des pillards opportunistes.

Il est extrêmement difficile de comprendre parfois la logique de l'action des démons, puisque, en théorie contrôlés par les dieux, ils semblent pouvoir agir et disposer d'une certaine liberté d'action, échappant au contrôle des dieux ou placés là par les dieux comme punition potentielle de ceux qui seraient sans protection.

C'est par exemple le cas de la *lamaštu* dont on nous dit⁷⁷ :

C'est Anu son père, et Antu, sa mère, qui, à cause de ses actes inconvenants l'ont forcée à descendre du ciel et ainsi lui refusent un lieu de culte sur terre.

3. LES TRAITEMENTS POSSIBLES

Devant cette multiplicité de risques d'entrer en contact avec des démons existaient nombre de procédés préventifs, qui malheureusement ne permettaient pas toujours d'éviter les traitements curatifs.

3.1. Préventifs

Les démons agissant de manières spécifiques, il était possible de s'en protéger en leur interdisant l'approche, notamment celle de la demeure⁷⁸. Les

⁷⁴ D'où le développement du thème du juste souffrant qui, par définition, ne comprend pas au premier abord les raisons de sa malchance.

⁷⁵ Voir notamment F. A. M. WIGGERMANN, « Scenes from the Shadow Side », in M. E. VOGELZANG et H. L. J. VANSTIPHOUT (éds.), *Mesopotamian Poetic Language: Sumerian and Akkadian*, CM 6, Groningen 1996, p. 207-230.

⁷⁶ Cf. RENDU LOISEL, *art. cit.* (n. 17), p. 323-332.

⁷⁷ FARBER, *op. cit.* (n. 10), p. 154-155, l. 111-113.

savants avaient à leur disposition des textes rituels, dont l'un porte le titre évocateur de *šêp lemutti ina bît amêli parâsu* « (pour) bloquer l'accès du mal à la maison d'un homme ». Ces textes servaient à confectionner des représentations apotropaiques repoussant le mal⁷⁹. En voici un exemple⁸⁰ :

Tu places une représentation en tamaris, dont la taille est d'une coudée, couverte de la couronne appropriée, vêtue de vêtements appropriés, sur un socle en position de marche ; une ceinture de cuivre autour de son ventre, elle porte une épée de cuivre de 7 doigts de longueur dans sa main droite, une hache de cuivre dans sa main gauche ; tu écris dans sa main droite « celui qui renverse les mauvais *gallû* » (et) dans sa main gauche « celui qui fait entrer le bon *šêdu* et la bonne *lamassu* » ; tu l'enterres à l'extérieur de la porte. Tu récites devant elle l'incantation « Toi, représentation, repousse le mal et l'ennemi ».

Parfois des figurines ou des représentations comportaient des textes illustrant ces rituels, tels que⁸¹ :

Entre, bon *râbišu* ! Sors, mauvais *râbišu* !

Ce qui corrobore ce que le rituel précédent explicitait pour une des figurines où il est prescrit⁸² :

Tu écriras sur leurs bras « Entre, bon *râbišu* ! Sors, mauvais *râbišu* ! ».

On mentionnera le cas du prince des démons *Pazuzu* qui est lui aussi très intéressant puisque de nombreuses figurines et amulettes le représentant servent à protéger les hommes, car, étant le prince des démons, il est considéré comme pouvant repousser tous ses sujets⁸³.

Le palais, demeure du roi, qu'il fallait protéger des atteintes des entités mauvaises comportait un programme de protection fort complet, dans lequel les *udug* étaient très présents. Un texte d'Assarhaddon en explicite l'usage⁸⁴ lorsqu'il décrit l'élaboration des portes :

J'ai fait prendre (place) à leurs verrous des *šêdu* et des *Lamassu* de pierre, dont l'apparence repousse le mal, protecteurs de la marche et gardiens du chemin du roi qui les a créés.

⁷⁸ Voir notamment F. TOURTET, « "Demons at home". The Presence of Demonic Figures in the Ancient Near Eastern Domestic Architecture », in H. KÜHNE (éd.), *Dür-Katlimmu 2008 and Beyond*, Studia Chaburensia 1, Wiesbaden 2010, p. 241-265.

⁷⁹ Voir notamment WIGGERMANN, *op. cit.* (n. 45), p. 1-103 et D. RITTIG, *Assyrisch-babylonische Kleinplastik magischer Bedeutung vom 13.-6. Jh. v. Chr.*, München 1977, p. 155.

⁸⁰ EBELING, *op. cit.* (n. 41), texte 298 l. 33-37. Voir RITTIG, *op. cit.* (n. 79), p. 155-156 et ses parallèles dans WIGGERMANN, *op. cit.* (n. 45), p. 10-11.

⁸¹ Voir notamment E. KLENGEL-BRANDT, « Apotropäische Tonfiguren aus Assur », *FB* 10, 1968, p. 20.

⁸² RITTIG, *op. cit.* (n. 79), p. 156, l. 43.

⁸³ N. P. HEEBEL, « Evil against Evil. The Demon Pazuzu », in *Demoni mesopotamici*, SMSR 77.2, 2011, p. 357-368.

⁸⁴ LEICHTY, *op. cit.* (n. 36), p. 33-34, texte 2 l. v. 27-31.

On notera avec intérêt que ces représentations ne sont qualifiées ni de mauvaises ni de bonnes. En revanche, nombreux sont les textes de ce genre qui se terminent sur une prière intégrant les bons génies⁸⁵ :

Puissent le bon *šêdu* et la bonne *lamassu*, protecteurs de ma marche royale, et qui me rendent heureux, exister pour toujours et ne jamais le quitter (le bâtiment).

Parmi les multiples représentations à vertu apotropaïques qui apparaissent dans les bâtiments, l'une décrit les moyens d'action et illustre l'ambivalence de certaines entités.

3.2. *Expulsion*

Malgré toutes ces protections, les démons saisissaient parfois les hommes. Il fallait alors faire appel à un spécialiste pour s'en débarrasser. Contrairement à celle des dieux, la colère des démons ne pouvait pas être apaisée, c'est ce qui explique que les rituels utilisés contre eux ont pour but de les expulser.

Bien que la correspondance entre le roi assyrien et ses savants illustre de façon pratique ce que les textes savants décrivent, on notera que la question des démons n'y est que peu abordée⁸⁶.

Une lettre de l'exorciste Nabû-nâdin-šumi documente la pratique d'un rituel contre le démon *râbišu*⁸⁷ :

Concernant le rituel contre le *râbišu*, au sujet duquel le roi m'a écrit : « fais-le ! » Je l'ai fait le 13^e jour. J'ai attaché ensemble la totalité de l'attirail du rituel que j'avais fait ; je l'ai scellé et je l'ai confié au gardien.

L'exorciste avait ici comme ordre de préparer les éléments nécessaires au rituel contre le *râbišu*.

Cette correspondance illustre parfois la mise en pratique de ces traitements. Elle montre qu'Assarhaddon portait un certain intérêt à leur activité, leur posant occasionnellement des questions concernant des rituels. C'est ce qu'illustre cette lettre du futur chef exorciste d'Aššurbanipal à Assarhaddon, Marduk-šâkin-šumi⁸⁸ :

Au roi, mon seigneur, ton serviteur Marduk-šâkin-šumi. Bonne santé au roi mon seigneur. Puissent Nabû et Marduk bénir le roi mon seigneur. Le prince héritier va bien, Šamaš-šumu-ukîn va bien.

Concernant les rites de l'incantation « véritablement tu es mauvais » (én hul-gâl hé-me-en) au sujet duquel le roi m'a écrit, on les fait pour extirper le méchant démon-*alû* et l'attaque-an-ta-šub-ba.

Dès que quelque chose le touche, l'exorciste se lève. Il suspend une souris et une pousse d'épineux au montant de porte. L'exorciste est habillé d'un

⁸⁵ Voir par exemple LEICHTY, *op. cit.* (n. 36), p. 35 texte 2 l. 39-43.

⁸⁶ Comme le remarque JEAN, *op. cit.* (n. 13), p. 100.

⁸⁷ PARPOLA, *op. cit.* (n. 43), p. 219, texte 282 l. 7-14.

⁸⁸ PARPOLA, *op. cit.* (n. 43), p. 189-190, texte 238 l. 1-r. 11.

vêtement rouge. Un manteau rouge est placé (dessus). Un corbeau à sa droite, un faucon à sa gauche. Il jette sur l'encensoir « des 7 portes » [...]. Il prend [...], il tient dans la main la torche, il frappe avec le fouet, il récite l'incantation « véritablement tu es mauvais ».

Après qu'il a fini, un deuxième exorciste fera le tour du lit du malade, suivi par l'encensoir et la torche. Il récite jusqu'à la porte l'incantation « Mal, sors ! »⁸⁹ et il conjure la porte. Jusqu'à ce qu'il soit extirpé, il le fait matin et soir.

Les informations pratiques que livre ce texte se retrouvent dans les ouvrages savants, notamment dans le recueil *utukku lemnûtu*.

Le titre de l'incantation est celui qui débute la 8^e tablette de cette série, mais ce qui est intéressant est le propos de cette tablette. En voici le début⁹⁰ :

Véritablement tu es mauvais, véritablement tu es mauvais, véritablement tu es un démon-*alû* ... (Le texte se poursuit par la description des caractéristiques du démon-*alû*).

Ce début de texte correspond à ce que Marduk-šâkin-šumi indiquait au roi, puisque le recueil des *utukku lemnûtu* confirme que cette incantation était bien destinée à extirper le mal occasionné par le démon-*alû*.

La seconde partie de cette tablette comporte la description de celui qui va s'attaquer à ce démon et à ses actions, qui sont parfois très proches de ce que la lettre décrit⁹¹.

Le grand seigneur Ea m'a envoyé, et rendu plaisante son incantation pour ma bouche et il m'a confié les 7 encensoirs des purs rites. J'ai saisi dans (ma main) droite le corbeau, le héraut des dieux, le faucon, l'oiseau noble, je l'ai envoyé de ma (main) gauche vers ta méchante face. Je me suis enveloppé d'un manteau de terreur rouge contre toi. J'ai revêtu (mon) corps pur contre toi d'un vêtement rouge, un vêtement inspirant la crainte. J'ai suspendu une souris au linteau de porte, j'ai suspendu une seule pousse d'épineux à un clou, et j'ai teinté de rouge ton corps par le fouet, comme un âne égaré. Sois extirpé, méchant *utukku* ! Pars méchant démon-*alû* ! Pars méchant démon-*alû* du corps de l'homme, fils de son dieu !

La seconde incantation mentionnée dans la lettre apparaît quant à elle dans la tablette suivante des *utukku lemnûtu*, la tablette 9⁹².

L'intérêt de ce texte comme l'ont remarqué nombre de savants est de faire le lien entre la pratique et les ouvrages théoriques et d'illustrer con-

⁸⁹ Compte tenu de la version akkadienne de cette incantation dans les *utukkû lemnûtu* tablette 9 l. 77' : én hul-dûb è-ba-ra : *lem-nu ši-i* (cf. GELLER, *op. cit.* [n. 12], p. 148) ; on préférera cette traduction à celle proposée par S. Parpola de « Begone Evil hul-tuppu ».

⁹⁰ GELLER, *op. cit.* (n. 12), p. 143 et p. 225, tablette 8 l. 1-2.

⁹¹ Voir les commentaires de S. PARPOLA, *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal. Part II: Commentary and Appendices*, Neukirchen-Vluyn 1983, p. 162-163 et GELLER, *op. cit.* (n. 12), p. 144 et p. 226 tablette 8 l. 30-41.

⁹² GELLER, *op. cit.* (n. 12), p. 148 et 229, tablette 9 l. 77'.

crètement un cas d'exorcisme. Les deux corpus se complètent et on constate que l'ordre du rituel des *utukkû lemnûtu* est respecté puisque il commence au début de la tablette 8, puis que l'incantation suivante correspond à la tablette 9 de ce même rituel.

Ainsi, par exemple, nous savons que le bruit jouait un rôle important dans l'expulsion des démons⁹³. Une fois le démon extirpé, il suffisait de calmer la divinité courroucée pour que l'homme fût définitivement guéri, pour cette fois.

CONCLUSION

La question des anges et des démons était centrale dans la réflexion des savants mésopotamiens, car la nécessité de les définir était fondamentale pour trouver les réponses adaptées à leur action. Parmi cette multitude d'entités le cas des *udug* est particulièrement intéressant car il permet une approche de ce phénomène dans toute son ambiguïté. Ces entités sont neutres à l'origine. C'est la nature du message divin qu'elles doivent transmettre qui définira leur statut. Elles peuvent à la fois être bénéfiques et jouer le rôle de génie protecteur luttant contre le mal, ou être vecteurs de ce dernier, qu'elles transmettent à l'homme qui a courroucé un dieu. Leur statut d'entité intermédiaire en fait parfois des créatures errantes, hors de leur monde d'origine et étrangères à celui civilisé des humains. Elles deviennent alors des hors-la-loi qui, affamés et jaloux de cette société, vont s'y attaquer de manière insidieuse. C'est pourquoi de nombreuses méthodes apotropaiques existent pour s'en protéger et surtout les empêcher d'approcher, car l'homme saisi par le démon verra son monde s'écrouler. Il s'agira alors pour le guérir d'extirper cette entité et de la renvoyer errer dans les limbes.

Cette conception mésopotamienne du démon que l'on ne peut pas tuer, mais seulement repousser, ce qui implique son retour prochain, explique certainement la popularité encore très actuelle de leur prince *Pazuzu* qui réapparaît régulièrement chez nous⁹⁴ !

⁹³ Voir A.-C. RENDU LOISEL, « Noise, Light, and Smoke: the Sensory Dimension in Akkadian Rituals. A General Overview », in C. AMBOS et L. VERDERAME (éds.), *Approaching Rituals in Ancient Cultures. Questioni di rito: rituali come fonte di conoscenza delle religioni e delle concezioni del mondo nelle culture antiche*, RSO suppl. 2, Pisa/Roma 2013, p. 245-259.

⁹⁴ Voir à ce sujet R. HEILMANN, « Pazuzu in der Retrospektive. Zur vermischten Rezeption von Dämonen, Teufeln und anderen Monstren in der Populärkultur », *AoF* 30, 2003, p. 193-228.

DU CÔTÉ DES « BÈS » INFERNAX

Youri Volokhine, Université de Genève

1. LES DIEUX « BÈS »

La désignation au singulier de « dieu Bès » pour la figure bien connue du nain grimaçant protecteur de l'enfance est consacrée par l'usage. Mais elle peut néanmoins dans certains cas se révéler imprécise, voire induire en erreur. En effet, il n'existe pas « un dieu Bès ». En revanche, il existe un réseau iconographique complexe qui associe certaines caractéristiques fondamentales, partagées par plusieurs entités, lesquelles peuvent constituer des troupes ou être individualisées. Les entités de type « Bès » forment ainsi une catégorie de dieux égyptiens. Certains peuvent néanmoins effectivement s'appeler « Bès », ou « Hayt » par exemple, et ces mêmes noms servir de désignation générique pour ces entités divines. On essaiera ici de brosser un tableau général de l'univers de certains de ces « Bès » évoluant notamment dans l'Au-delà, parmi les dieux que révèle la documentation funéraire. Parfois associées à des noms individuels, certaines de ces entités sont dans d'autres cas connues seulement par des images et demeurent ainsi anonymes.

Rappelons au préalable quelques données utiles au sujet des entités « Bès », pour bien situer la problématique qui sera traitée ici¹.

On connaît dès la V^e dynastie l'existence d'un personnage affublé d'une sorte de masque grimaçant, révélant des traits léonins². Son apparence, qui mêle des traits anthropomorphiques et des traits animaux, fait de lui un être hybride, ce qui, dans l'iconographie égyptienne, est un marqueur signifiant révélant souvent des entités protectrices. Dès la VI^e dynastie, on observe parfois dans des scènes rituelles liées aux jeunes gens la présence

¹ La bibliographie générale sur Bès est copieuse. Voir notamment F. BALLOD, *Prolegomena zur Geschichte der zwerghaften Götter in Ägypten*, Moscou 1913 ; J. ROMANO, *The Bes Image in Pharaonic Egypt* (PhD Dissertation), Ann Arbor 1990 ; V. DASEN, *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece*, Oxford 1993 ; M. MALAISE, « Bès et Béset : naissance et métamorphoses d'un démon et d'une démonsse dans l'Égypte ancienne », in H. LIMET et J. RIES (éds.), *Anges et démons. Actes du Colloque de Liège et Louvain-la-Neuve 25-26 nov. 1987*, Louvain-la-Neuve 1989, p. 53-70 ; M. MALAISE, « Bès et les croyances solaires », in *Studies in Egyptology Presented to Miriam Lichtheim*, II, Jérusalem 1990, p. 680-729 ; D. MEEKS, « Le nom du dieu Bès et ses implications mythologiques », in *The Intellectual Heritage of Egypt (Studies L. Kakośy)*, StudAeg 14, 1992, p. 423-436.

² Fragment du temple du roi Sahourê à Abousir, cf. Y. VOLOKHINE, « Dieux, masques et hommes : à propos de la formation de l'iconographie de Bès », *Bulletin de la Société d'Égyptologie*, Genève 18, 1994, p. 81-95.

d'un acteur costumé, qui pourrait être en relation avec cette entité, laquelle en constituerait le référent³. Des personnages comparables sont connus dans des scènes ultérieures, liées aux jubilés royaux (par exemple dans la tombe thébaine de Khérouef, à la XVIII^e dynastie⁴). Un des traits essentiels de ces entités est le faciès léonin, qui fonctionne sûrement comme un marqueur apotropaïque, c'est-à-dire signalant une action magico-protectrice. On a souvent considéré qu'un curieux masque provenant de El-Lahun, datant de la XII^e dynastie, conservé au Musée de Manchester, représentait cette entité, quoique l'on ne puisse pas en être vraiment assuré⁵. C'est au Moyen Empire que l'on constate l'apparition d'un dieu nommé Aha (« Le Combattant »). Cette divinité apparaît notamment figurée sur les « ivoires magiques » ; ces objets sont encore d'usage en tous cas au Nouvel Empire⁶. La fonction et l'usage précis de ces objets, tout comme leurs manipulations, posent différents problèmes, mais l'on s'accorde à penser que les ivoires jouent un rôle lié à la protection de la naissance (on le déduit des textes gravés sur les objets) ; cependant, on peut étendre bien au-delà leur rôle, en admettant qu'ils s'inscrivent dans une large série de rites ou gestes liés à la protection de la personne vulnérable et de son corps (l'enfant, la mère, le malade, etc.). Dans cette documentation, Aha, le plus souvent anonyme, est représenté habituellement de face, nu, et portant sur les épaules une dépouille de lion. Dans cette même attitude frontale, un dieu (anonyme) est représenté dans une tombe d'Assiout (l'entité est dans l'attitude d'un « maître des animaux », empoignant un cervidé, portant un bouquetin sur le dos)⁷. Le contexte est clairement ici celui du monde des chasses fabuleuses. La nudité, qui symboliquement apparaît comme signe des divinités liées à l'enfance, témoigne simultanément d'une certaine sauvagerie (nu « comme une bête »), et sûrement aussi du fait que l'entité nue

³ Relief British Museum n° 994 provenant probablement de Giza ; cf. H. WILD, in *Les danses sacrées*, Sources Orientales 6, Paris 1963, p. 76-77, et VOLOKHINE, *art. cit.* (n. 2), p. 82.

⁴ The Epigraphic Survey, *The Tomb of Kheruef*, OIP 102, Chicago 1980, pl. 40.

⁵ Manchester Museum Acc. n° 123. Découvert par W. M. F. Petrie à El-Lahun (« Kahun ») dans une maison de la XII^e dynastie.

⁶ Voir les nombreuses études de H. Altenmüller sur cette documentation : H. ALTENMÜLLER, *Die Apotropaia und die Götter Mittelägyptens: Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung der sogenannten « Zaubermesser » des Mittleren Reichs*, München 1965 ; H. ALTENMÜLLER, « Ein Zaubermesser des Mittleren Reiches », *SAK* 13, 1986, p. 1-27 ; H. ALTENMÜLLER, « Ein Zaubermesser aus Tübingen », *WdO* 14, 1983, p. 30-45 ; H. ALTENMÜLLER, « Schutzdämonen für Geburt und Wiedergeburt. Ein Zaubermesser », in S. BICKEL (éd.), *In ägyptischer Gesellschaft. Aegyptiaca der Sammlungen Bibel + Orient an der Universität Freiburg Schweiz*, Fribourg 2004, p. 60-63 ; H. ALTENMÜLLER, « Der rettende Greif. Zu den Bildern des Greifs auf den sog. Zaubermessern des Mittleren Reiches », in M. C. FLOSSMANN-SCHÜTZE *et al.* (éds.), *Kleine Götter – Große Götter: Festschrift für Dieter Kessler zum 65. Geburtstag*, Vaterstetten 2013, p. 11-28.

⁷ M. EL-KHADRAGY, « Some Significant Features in the Decoration of the Chapel of Iti-ibi-iker at Asyut », *SAK* 36, 2007, p. 105-135 ; p. 111 et p. 125. Cf. J. KAHL, « Die Determinative der Heret in Assiut oder : von Notwendigkeit epigraphischen Arbeitens am Original », *ZÄS* 135, 2008, p. 180-182.

agit spécifiquement sur la sphère corporelle de l'individu. Le Aha des ivoires magiques se présente de face et les jambes fléchies. Ce mouvement du corps procède d'une chorégraphie qui n'est pas sans évoquer l'attitude d'un fauve prêt à bondir. Le faciès, léonin, et l'allure élancée et musclée, signalent donc l'entité comme un dieu « sauvage » et maître des animaux, associé à cette faune étrange qui, dans l'imaginaire égyptien, hante les déserts. Ce dieu empoigne des serpents : un signe fort de la maîtrise des forces néfastes ou hostiles⁸ ; il figure dans un cortège d'entités divines, et est parfois accompagné d'une entité féminine, toujours anonyme quant à elle, qui lui ressemble beaucoup, à quelques différences près (comme le fait qu'elle se présente de face, également, mais se tenant droite et les jambes serrées). Une figurine du Musée de Manchester concerne, probablement, cette parèdre, ou cette forme féminine de l'entité. On notera la nudité, les serpents empoignés, le faciès léonin⁹. On notera que ce dieu ne présente généralement pas les caractéristiques d'un nain, un trait qui s'imposera plus tardivement, et surtout à partir de la Basse Époque. Toutefois, une figurine du Walters Art Museum datant de la Seconde Période Intermédiaire, renvoie sûrement au dieu Aha, et dans ce cas, ses jambes courtaudes et son appartenance générale oriente déjà vers le nanisme¹⁰. Le dieu Aha est représenté aussi sur les chevets, les appui-têtes, une pièce du trousseau funéraire¹¹. Tout se passe comme si, à lui seul, il représentait emblématiquement toute la faune apotropaïque des ivoires : une inscription sur un exemplaire du British Museum évoque ces « nombreuses (entités) protectrices » : les hiéroglyphes de l'hippopotame hybride et du dieu Aha de face déterminent ces divinités que l'on souhaite se concilier. Le référent mythologique des scènes figurées où interviennent cette entité et ce groupe de divinités (sur les ivoires magiques essentiellement) renvoie peut-être, comme l'avait proposé Hartwig Altenmüller, à la lutte entre Rê et ses ennemis, au tout début du monde. À vrai dire, on ne peut en être totalement assuré. Tout au moins, cette troupe divine se présente comme

⁸ Sur ce geste, cf. R. K. RITNER, « And Each Staff transformed into a Snake: the Serpent Wand in Ancient Egypt », in K. SZPAKOWSKA (éd.), *Through a Glass Darkly: Magic, Dreams and Prophecy in Ancient Egypt*, Swansea 2006, p. 205-225 et p. 207 sur « Béset ». Cf. K. BOSSE-GRIFFITHS, « A Beset Amulet from the Amarna Period », *JEA* 63, 1977, p. 98-106.

⁹ Manchester Museum Acc. n° 1790. Provient d'une tombe de la fin du Moyen Empire découverte par W. M. F. Petrie à l'arrière du Ramesseum. Pour un lien fondamental entre l'entité « Aha » féminine et le type de la « Maîtresse des animaux » proche-orientale, cf. J. WEGNER, « A Decorated Birth-Brick from South Abydos: New Evidence on Childbirth a Birth in the Middle Kingdom », in D. P. SILVERMAN, W. K. SIMPSON et J. WEGNER (éds.), *Archaism and Innovation. Studies in the Culture of the Middle Kingdom Egypt*, New Haven/Philadelphia 2009, p. 447-496, spécialement p. 466-471.

¹⁰ Walters Art Museum n° 48.420 ; cf. C. KOZMA, « The Ancient Egyptian Dwarfs of the Walters Art Museum », *American Journal of Medical Genetics*, 152 A/10, octobre 2010, p. 2556-2562 (<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/ajmg.a.33616/full>).

¹¹ M. PERRAUD, « Appui-tête à inscription magique et apotropaïa », *BIFAO* 102, 2002, p. 309-326.

une équipe de protecteurs, que le praticien de l'acte magique souhaite se concilier. Si l'on continue à interroger chronologiquement les témoignages, on constate la diffusion importante dans les représentations du Nouvel Empire d'entités divines qui partagent plusieurs des traits du dieu Aha, notamment l'association avec le lion, et le mode de représentation frontale. Un de ces dieux, anonyme, associé à l'hybride hippopotame, figure par exemple sous le lit de la « naissance royale », dans des scènes liées à la fameuse théogamie, à la XVIII^e dynastie, à Deir el-Bahari et à Louqsor¹². On peut remarquer que ce dieu est plus massif que la figure ancienne des ivoires magiques, et qu'il a également les jambes fléchies. Il n'est pas certain que cette posture suggère toujours l'idée d'une torsion pathologique, due à nanisme de type achondroplasique. Car au Nouvel Empire, ce personnage divin, à l'instar de son modèle ancien, n'a en effet nullement l'apparence d'un nain. Différentes scènes du Nouvel Empire montrent des « Bès » plutôt élancés, en bande, habillés d'un kilt, qui se livrent à une sorte de danse prophylactique, jouant du tambourin et maniant des poignards. Cette troupe chamarée et bruyante chasse par sa présence exubérante les influences néfastes. On la rencontre notamment sur des éléments de mobilier, et sur toute une gamme d'objets de la vie quotidienne et du trousseau funéraire. Enfin, la documentation plus récente des temples ptolémaïques et romains révèlent, surtout dans un contexte mammisiaque, plusieurs troupes de « Bès » portant des noms différents¹³.

Le fameux nom divin « Bès » n'est attesté qu'à partir de la Troisième Période Intermédiaire (dès la XXI^e dynastie¹⁴), mais ne devient plus courant qu'à partir de la XXVI^e dynastie¹⁵. À la suite d'une judicieuse interprétation de Dimitri Meeks, on peut lire dans ce nom la désignation d'un avorton, le dieu étant fondamentalement une « transposition apotropaïque du prématuré », comme l'a joliment écrit ce savant¹⁶. On aurait donc tendance à penser que ces dieux « Bès » sont essentiellement liés à l'enfance. Leur large représentation sur des objets cosmétiques et du quotidien, comme les meubles, les chevets, leurs liens au char de combat¹⁷, les associe de façon plus large encore à la sphère corporelle de l'individu et à sa protection. Ils se signalent par leur grimace – un trait iconographique animal, rare dans l'art égyptien – et leur aspect hybride (associant des traits humains, léonins, simiesques). La langue tirée, qu'ils exhibent volontiers, est clairement

¹² É. NAVILLE, *Deir El-Bahari*, II, London 1897, pl. 51. Pour la scène du temple de Louqsor, cf. H. BRUNNER, *Die Geburt des Gottkönigs*, ÄgAbh 10, 1964, pl. 9, scène IX L.

¹³ Y. VOLOKHINE, « Bès dans les temples égyptiens de l'époque gréco-romaine », in L. BRICAULT et M. VERSLUYS (éds.), *Isis on the Nile. Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt, Proceedings of the IVth International Conference of Isis Studies, Liège, November 27-29, 2008*, Religions in the Graeco-Roman World 171, Leiden 2010, p. 233-255.

¹⁴ MEEKS, *art. cit.* (n. 1), p. 423 ; cf. LGG II 835b.

¹⁵ LGG II, 834c-835b.

¹⁶ MEEKS, *art. cit.* (n. 1), p. 427.

¹⁷ J. BERLANDINI, « Bès en aurige dans le char du dieu-sauveur », in *Egyptian Religion. The Last Thousand Years, I, Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur*, OLA 84, Leuven 1998, p. 32-55.

un trait animal, qui constitue symboliquement un fort geste de défi. On ferait volontiers de cette bande une troupe de « bons génies familiers », comme en témoigne leur faveur dans la sphère privée. Mais ce n'est pas toujours le cas et il se trouve que certains « Bès » hantent l'Au-delà, et que leur rôle y semble moins familièrement sympathique.

C'est à ces divinités, moins connues, que l'on va consacrer la suite de cet article, pour essayer de démêler plusieurs questions : en premier lieu, tenter de cerner quelques personnalités distinctes ; ensuite, réfléchir sur le problème de l'existence presque virtuelle de certaines divinités. Cet aspect de la question amène au fond à réfléchir sur la notion de « dieu » en Égypte ancienne, ainsi que sur le processus dynamique d'invention continue d'un panthéon polythéiste.

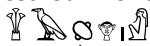
2. ENTITÉS DIVINES AU FACIÈS DE BÈS DANS L'AU-DELÀ

On a souvent qualifié les dieux Bès de « démons », à l'instar des multiples divinités mineures qui peuplent l'Au-delà¹⁸. Cette désignation est néanmoins fortement marquée, tant par la pensée chrétienne que par la pensée grecque, et ne recouvre pas clairement une seule catégorie bien délimitée d'entités divines égyptiennes, catégorie que l'on pourrait distinguer des autres dieux (*netjerou*)¹⁹ ; c'est pourquoi on a renoncé à utiliser ici ce terme, pour lui préférer par exemple une désignation plus neutre : « entité (divine) ».

Les « Bès » se distinguent par plusieurs caractéristiques qui ne sont pas forcément toujours associées. Le visage barbu (la crinière léonine) et le faciès grimaçant sont des traits essentiels. La frontalité, dans les scènes en deux dimensions, est fréquente, mais n'est pas obligatoire. Plusieurs entités que l'on découvre dans la population de l'Au-delà figurée dans la documentation funéraire présentent donc certains traits permettant de les identifier comme des dieux de type « Bès ». Plusieurs sont présents dans les

¹⁸ Les études sur la « démonologie » égyptienne ont le vent en poupe : cf. le site <http://www.demonthings.com/> qui lui est consacré. On citera par exemple (pour s'en tenir aux études récentes) : CHR. LEITZ, « Deities and demons: Egypt », in S. ILES JOHNSTON (éd.), *Religions of the Ancient World: A Guide*, Cambridge, MA/London 2004, p. 393-396 ; R. LUCARELLI, « Towards a Comparative Approach to Demonology in Antiquity: the Case of Ancient Egypt and Mesopotamia », *Archiv für Religionsgeschichte* 14, 2013, p. 11-25 ; R. LUCARELLI, « Demons in the Book of the Dead », in B. BACKES, I. MUNRO, et S. STÖHR (éds.), *Totenbuch-Forschungen. Gesammelte Beiträge des 2. Internationalen Totenbuch-Symposiums 2005*, Wiesbaden 2006, p. 203-12 ; R. LUCARELLI, « The Guardian-Demons of the Book of the Dead », *British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan* 15, 2010, p. 85-102 ; R. LUCARELLI, « Demonology During the Late Pharaonic and Greco-Roman periods in Egypt », *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 11 (2), 109-125 ; P. KOUSOULIS, (éd.), *Ancient Egyptian Demonology: Studies on the Boundaries between the Demonic and the Divine in Egyptian Magic*, OLA 175, 2011.

¹⁹ Cf. D. MEEKS, « Génies, anges, démons en Égypte », in *Génies, anges et démons*, Sources Orientales 8, Paris 1971, p. 17-84, spécialement p. 21 sur cette question de vocabulaire.

Livres des Morts, parfois figurés dans les vignettes, tant sur papyrus que dans les copies attestées dans les tombes. Parmi ceux-ci, on connaît un certain *Segeb*, nom qui pourrait signifier le « Hurlleur » (*sgḏ*)²⁰ (chapitre 145 du *Livre des Morts*). Les textes laconiques qui accompagnent sa représentation, dans plusieurs tombes de la XIX^e dynastie, ne permettent pas de tirer au clair sa personnalité, assurément redoutable. Son visage est coloré soit en bleu (KV 14, tombe de Taousert²¹), soit en rouge (dans la tombe du prince Khaemouaset, où il est désigné comme « ce protecteur », *šw-pn*, **fig. 1**)²². Ce dieu élancé, anthropomorphe, tenant deux couteaux, porte une large barbe en collier et présente des oreilles rondes de lion. Son visage aux traits marqués, ridé, au front fuyant, au gros nez, n'est pas exactement le muffle d'un lion, mais pourrait en constituer la caricature humanisée. Dans le chapitre 145 du *Livre des Morts*, une vignette attestée dans le papyrus de Iouefankh à Turin (époque ptolémaïque) révèle également une entité à face de « Bès », se présentant comme un dieu debout, au corps élancé, au visage de type « Bès » de face, tenant deux couteaux ; sa tête est surmontée d'une coiffe végétale ; il est nommé ici *Haheh* (*h3-hr*)  ce qui pourrait signifier « Celui à la face terrible », ou « Visage-atroce »²³ : à tout le moins, une indication sur la perception égyptienne d'un faciès de Bès (**fig. 2**). Dans une chapelle osirienne du temple de Dendara, un génie similaire (tête de Bès tournée de face, couronne végétale, tenant deux couteaux) veille sur Osiris (chapitre 149 du *Livre des Morts*)²⁴.

²⁰ LGG VI 676 c « Löwenköpfiger Gott »; cf. Wb IV 321.6

²¹ E. HORNUNG, *The Valley of the Kings*, Zurich 1982, p. 65 n° 32 ; cf. LEPSIUS, *Denkmäler*, III, 206 a. Cf. <http://www.thebanmappingproject.com/database/image.asp?ID=16691&NZ=1>.

²² QV n° 44, cf. F. HASSANEIN et M. NELSON, *La tombe du prince Khaemouaset [VdR n° 44]*, CÉDAÉ 72, Le Caire 1997, p. 124, pl. LX, p. 70.

²³ Papyrus de Iouefankh, Turin 1791 (époque ptolémaïque), cf. R. LEPSIUS, *Das Totenbuch der Ägypter nach dem hieroglyphischen Papyrus in Turin*, Leipzig 1842, pl. LXIV.72 ; VOLOKHINE, *art. cit.* (n. 2), p. 92, n. 61. On a traduit par « Pale of Face » (T. ALLEN, *The Book of the Dead*, SAOC 37, Chicago 1974, p. 145), ou « à la face mauvaise » (P. BARGUET, *Le Livre des Morts*, LAPO 1, Paris 1967, p. 198). Il ne peut être exclu qu'il s'agisse d'une graphie défective pour (*n*)*h3-hr* (cf. LGG IV 271c, sous *n**h3-hr* n° 20), mais cette épithète fréquente (« celui au visage terrible ») pour des dieux redoutables, voire néfastes (cf. R. EL-SAYED, « Nehaher », *Bulletin du Centenaire*, IFAO, Le Caire 1981, p. 119-140) n'est pas autrement attestée, à ma connaissance, en liaison avec un dieu au visage de « Bès ». Le nom est enregistré sous *n**h3-hr* dans B. BACKES, *Wortindex zum späten Totenbuch (p. Turin 1791)*, SAT 9, 2005, p. 90. Comme nom apophien, cf. R. FAULKNER, *The Papyrus Bremner Rhind*, Bibliotheca Aegyptiaca III, Bruxelles, 1933, p. 89 l. 4 (p. Bremner-Rhind, 32.16).

²⁴ Chapelle osirienne ouest n° 2, cf. S. CAUVILLE, *Le temple de Dendara. Les chapelles osiriennes*, Le Caire 1997 : Dendara X/2, pl. 199 (dessin) et 230 (photographie) (Dendara X/1, p. 364.7/234, texte hiéroglyphique) ; cf. S. CAUVILLE, *Dendara. Les chapelles osiriennes. Commentaire*, BiÉtud 118, Le Caire 1997, p. 175 et *Les chapelles osiriennes. Transcription et traduction*, BiÉtud 117, Le Caire 1997, p. 197-198. Le texte ne donne pas de nom pour la divinité au visage de Bès, qui se tient devant la « Première butte de l'Occident dans (laquelle) vit Osiris ».

Dans le chapitre 28 du *Livre des Morts* de Neferoubenef, un « Bès », de profil, au visage léonin, au corps cambré, empoigne sa queue animale (laquelle n'est pas perçue ici comme un élément du pagne que portent souvent les Bès) (fig. 3)²⁵. Cette entité, qualifiée de « Lion », fait partie d'une troupe de « Combattants qui résident dans Héliopolis », ce qui pourrait renvoyer au dieu Aha des ivoires et des chevets.

Plusieurs entités divines, dieux gardiens dans l'Au-delà, qui tournent leur visage de face dans les scènes figurées, vont parfois être interprétées selon les variantes graphiques comme des dieux à face de Bès. C'est le cas pour *Seqedher* (voir ci-dessous § 4), et également pour *Herefemsedjet* (*hr.f-m-sdt*), « Celui dont le visage est enflammé », ce dernier étant une divinité préposée à la garde d'Osiris²⁶. Cette divinité se présente le plus souvent sous une apparence anthropomorphe, montrant son visage de face, arborant une barbe courbée et une coiffure courte²⁷. L'association entre un nom évoquant un dieu au « regard de braise » (sens que l'on voudra bien prêter à son nom) et le thème de la frontalité est à relever: on sait que ce motif peut évoquer notamment la vigilance du regard. Cette entité peut aussi être léontocéphale²⁸. Notons que sous le même nom (*hr.f-m-sdt*) est connu par ailleurs un génie-serpent, coupeur de têtes, personnification de la quatrième flèche de Bastet²⁹.

²⁵ Papyrus Louvre N 3092 (III 93), XVIII^e dynastie ; É. NAVILLE, *Das ägyptische Totenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie*, Berlin 1886, vol. I, pl. 39 ; VOLOKHINE, *art. cit.* (n. 2), p. 90. Sur les liens entre les Bès et les lions, cf. J. QUAEGBEUR, *La naine et le bouquetin*, Louvain 1999, p. 61-64.

²⁶ J. A. ROBERSON, *The Awakening of Osiris and the Transit of the Solar Barques*, OBO 262, Fribourg/Göttingen 2013, p. 37.

²⁷ LGG V, 304c-305b. Cf. A. PIANKOFF, *The Tomb of Ramesses VI, Bollingen Series XL*, 1954, I p. 438 (fig. 142) et II pl. 183, pl. 185 ; H. FRANKFORT (et collaborateurs), *The Cenotaph of Seti I at Abydos*, 2 vol., EES 39, 1933, pl. 74 (dans ce cas le dieu est hiéracocéphale) ; J. ASSMANN, *Das Grab der Mutirdis*, AVDAIK 13, Mainz 1977, scène 45 (Abb. 41), p. 91 ; P. MONTET, *La nécropole royale de Tanis. II. Les constructions et le tombeau de Psousennès à Tanis*, Paris 1951, pl. XCII (sarcophage de Psousennès) et fig. 47-48 p. 122-123 ; P. MONTET, *La nécropole royale de Tanis. III. Les constructions et le tombeau de Chechanq III*, Paris 1960, pl. 30 (tombeau de Chéchanq III) ; le dieu est ici de face, et, autant qu'on puisse en juger sur la reproduction, son visage massif évoque la face d'un Bès. J. OSING, *Hieratische Papyri aus Tebtunis I*, Copenhague 1998, p. 253 (p. IV 22.4) et p. 254 (note e). Voir aussi W. WAITKUS, « Zur Deutung einiger apotropäischer Götter in den Gräbern im Tal der Königinnen und im Grabe Ramses III », *GM* 99, 1987, p. 70, et Y. VOLOKHINE, *La frontalité dans l'iconographie de l'Égypte ancienne*, CSEG 6, Genève 2000, p. 79.

²⁸ G. MASPERO et H. GAUTHIER, *Sarcophages des époques persane et ptolémaïque*, II, CG n° 29307-29323, Le Caire 1939, CG n° 29309, p. 53. Voir aussi C. DE WIT, *Le rôle et le sens du lion*, Leiden 1951, p. 382.

²⁹ Son nom complet est alors « Visage de flamme griffe crochue », voir V. RONDOT, « Une monographie Bubastite », *BIFAO* 89, 1989, p. 249-270 (ici, p. 252), et p. 264-265, qui rassemble la dizaine d'attestations de ce génie, dans les documents de Basse Époque et ptolémaïques ; également V. RONDOT, « Le naos de Domitien, Toutou et les sept flèches », *BIFAO* 90, 1990, p. 303-337, ici p. 316 ; cf. *Dendara X*, 358.6.

3. COMMENT LEUR TROUVER UN NOM ? DE QUELQUES « BÈS » ANONYMES

On rencontre différentes entités à l'apparence de Bès, souvent anonymes, sur les sarcophages et dans les papyrus funéraires illustrés de la XXI^e dynastie, connus sous le nom (peu adéquat d'ailleurs) de « papyrus mythologiques ». L'iconographie foisonnante de ces documents demeure compliquée à élucider, et dans plusieurs cas, oriente aussi vers des thèmes quasi satiriques, un genre prisé par les Égyptiens, mais que l'on ne s'attend pas à trouver en contexte funéraire. On trouve sur ces papyrus des entités divines qui parfois ont des parallèles dans l'iconographie des tombes, des sarcophages, ou des *Livres des Morts*. Parfois cependant, y sont figurés des entités originales, sans parallèles. Citons quelques cas. Quelques-unes se singularisent par un corps difforme. Ainsi se présente une entité anonyme, au corps pouvant rappeler celui d'un dieu Bès ou d'un singe, tenant deux serpents, mais ne présentant pas le faciès léonin (mais une tête de chien), qui apparaît par exemple sur le papyrus de Dirpou, au Musée du Caire (**fig. 4**)³⁰. Sur le très curieux papyrus de Djedkhonsouieufankh (II)³¹, des scènes, carrément satiriques, révèlent notamment le visage souriant, de face, d'un lion ailé, constituant un sphinx absolument étonnant (**fig. 5**). Devant lui, une entité au visage de Bès tient à la main une tête coupée ou un masque ; à sa droite, une entité féminine moissonne de la serpe une gerbe de blé ; peut-être que les deux images évoquent quelque idée comparable. L'association entre la coupe du blé et la décapitation – si c'est bien de cela qu'il s'agit – est originale. La présence d'une entité aux traits de Bès est mystérieuse. Sur le papyrus de Khousoumès (B)³², une troupe de dieux assis, légendés comme « Ces grands dieux qui sont dans la Douat », révèle trois entités, tenant un couteau, assises : l'une au visage de lion vu de face, l'une à tête d'âne, de face également et la dernière, chauve, au visage tourné vers l'arrière (**fig. 6**). Ce dernier pourrait être l'entité nommée parfois *Seqedher*. Un groupe comparable se rencontre sur plusieurs autres documents³³. Sur le papyrus de Nesipautioutaouy³⁴, un groupe de trois entités comprend sans doute ce même dieu chauve et un « Bès » Janus, dont la tête est surmontée de deux serpents dressés (**fig. 7**). Il est difficile de dire si cette dernière entité, anonyme, et dans ce cas bicéphale, est la même que celle qui figure notamment sur une vignette du p. BM EA10010 (chapitre 182 du *Livre des Morts*), tenant deux serpents, tout comme sur le pa-

³⁰ A. PIANKOFF, *Mythological Papyri*, Bollingen Series XL.3, New York 1957 ; papyrus n° 6 (Musée du Caire).

³¹ PIANKOFF, *op. cit.* (n. 30) ; papyrus n° 22 (Musée du Caire). Sur ce papyrus très curieux, cf. CHR. BARBOTIN, « Monstres et terreur dans l'imagerie égyptienne », *Égypte, Afrique & Orient* 55, 2009, p. 43-50.

³² PIANKOFF, *op. cit.* (n. 30) ; papyrus n° 17 (Kunsthistorisches Museum, Vienne).

³³ Par exemple, sarcophage de Padiamon, CG n° 6081, voir A. NIWINSKI, *The Second Find of Deir el-Bahari (Coffins)*, *Catalogue General of Egyptian Antiquities of the Cairo Museum*, Numbers 6069-6082, Vol. 2.1, Cairo, 1990, pl. IV.1 et p. 6.

³⁴ PIANKOFF, *op. cit.* (n. 30) ; papyrus n° 3 (Musée du Caire).

pyrus Louqsor J 24 (**fig. 8**)³⁵. Dans ces derniers cas, on observe que le dieu empoigne des serpents (parfois, les serpents sortent de sa bouche³⁶) : il ne s'agit pas que de la maîtrise d'animaux néfastes, mais surtout de signifier que l'entité dispose d'un pouvoir redoutable. On rencontre un dieu dans cette attitude notamment sur le sarcophage tanite de Hornakht, le fils d'Osorkon (**fig. 9**)³⁷. C'est également en empoignant d'une main un serpent, mais en tenant de l'autre un couteau, qu'une divinité en posture assise, au visage de Bès, se présente sur le sarcophage d'une chanteuse d'Amon (**fig. 10**)³⁸ ; le dieu est légendé comme « Celui qui veille sur Osiris »³⁹ (*rs-ḥr-wsīr*), à l'instar de plusieurs autres entités figurant sur ce sarcophage et qui partagent ce même nom (ainsi, sur le dessus des pieds, un dieu cynocéphale et un autre à tête de chien, dans la même attitude, avec les mêmes attributs – couteaux et serpents). On observe aussi des entités momiformes, au visage de Bès tourné parfois de profil. Sur le papyrus de Taoudjarê, cette entité représente une forme nocturne du dieu solaire⁴⁰, saluée comme il se doit : « Ô grand Bès (*bs* ⲉ), maître de Manou⁴¹ » (**fig. 11**) ; ailleurs, on retrouve des entités d'apparence comparable, souvent anonymes⁴². Une enquête systématique reste à faire.

Enfin, plusieurs entités attestées dans les chapitres dits « supplémentaires » des *Livre des Morts* attestent des divinités composites, procédant parfois plus ou moins de l'iconographie de Bès ou des divinités naines⁴³. Ces dieux se rattachent plutôt au monde des dieux dits « panthées » qu'à celui des entités gardiennes (cf. ci-dessous § 6).

4. UNE TROUPE DE DIEUX GARDIENS

A partir du Nouvel Empire (XIX^e dynastie), on connaît un cortège de dieux gardiens, attesté sur des sarcophages (royaux aussi bien que privés), sur des bas-reliefs funéraires, ainsi que sous forme de statues⁴⁴. Jean Leclant et

³⁵ Cf. R. LUCARELLI, « The so-called vignette of Spell 182 of the Book of the Dead », in R. LUCARELLI, M. MÜLLER-ROTH et A. WÜTHRICH (éds.), *Herausgehen am Tage. Gesammelte Schriften zum altägyptischen Totenbuch*, SAT 17, Wiesbaden 2012, p. 79-91.

³⁶ Vignette du papyrus de Tahemetemout, Poznan Museum P 3128.

³⁷ P. MONTET, *La nécropole royale de Tanis. I. Les constructions et le tombeau d'Osorkon II*, Paris 1947, p. 60 et pl. LI.

³⁸ British Museum EA 22939 (XXII^e dynastie).

³⁹ Ou : « puissent-[ils] veiller sur l'Osiris... ».

⁴⁰ A. PIANKOFF, *The Litany of Re*, Bollingen Series XL.4, New York 1964, n° 25 p. 151 ; p. 91.

⁴¹ « Manou » désigne la montagne de l'Occident funéraire thébain.

⁴² Par exemple : sarcophage de Diouamon, CG n° 6053, A. NIWINSKI, *La seconde trouvaille de Deir el-Bahari, Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire*, n° 6029-2068, I.2, Le Caire 1996, p. 43, fig. 29.

⁴³ A. WÜTHRICH, *Eléments de théologie thébaine : les chapitres supplémentaires du Livre des Morts*, Studien zum Altägyptischen Totenbuch 16, Wiesbaden 2010.

⁴⁴ Voir J. LECLANT, « Les génies-gardiens de Montouemhat », in *Drevnij mir. Sbornik statej. Akademiku Vasiliju Vasil'eviču Struve* [Mélanges Struve], Moscou 1962, p. 104-129 ;

Jacques-Jean Clère s'étaient notamment intéressés à ce groupe, qu'on a nommé « dieux gardiens de Moutouemhat », parce que plusieurs statues de ces entités (réunies par paire) proviennent de la tombe de ce fameux personnage, qui vécut à Thèbes durant les XXV^e et XXVI^e dynasties. Néanmoins, l'origine de ces dieux est plus ancienne. Si l'on réunit les attestations de ce groupe, on constate une fluctuation considérable, tant dans les graphies de ces noms, qui deviennent parfois totalement méconnaissables, que dans leurs associations iconographiques. Tout ceci constitue un sujet fort complexe. Deux membres de ce groupe présentent l'apparence d'entités « Bès », c'est donc seulement à leur sujet qu'on s'arrêtera ici. Certains des membres de cette troupe se retrouvent parmi les divinités liées aux porches du chapitre 144 du *Livre des Morts* ; certains sont connus aussi dans d'autres groupes de gardiens attestés, dès le Nouvel Empire : par exemple, le groupe des entités gardiennes nommée collectivement *heme-met*, qui regroupe un vautour, une « Thouéris » et un personnage anthropomorphe au visage tourné de face, tenant deux couteaux, cf. les n°1 à 3, du groupe de Merenptah, ci-dessous)⁴⁵. La première source révélant le groupe est le sarcophage de granit rose du roi Merenptah (XIX^e dynastie) (**fig. 12**). On appellera donc ici cette troupe les « gardiens de Merenptah », pour éviter les confusions (et le sujet s'y prête !). Ce sarcophage, qui a été usurpé par le pharaon Psousennès, a été retrouvé à Tanis par Pierre Montet. Ce groupe, variable, se compose des dix membres suivants (en suivant la version de Merenptah)⁴⁶:

- (1) un vautour (*Mout*).
- (2) une « Thouéris » (*Nehemmet*).
- (3) un personnage masculin en position assise, le visage tourné de face, tenant deux couteaux croisés (*Seqedher*).
- (4) un « Bès » – d'apparence féminine⁴⁷ – nu, de face et les bras baissés (*Ankhemfenet*).
- (5) un oiseau sur un socle (*Akh*).
- (6) un personnage armé d'un couteau, en position assise (*Sekhedher*).
- (7) un personnage marchant (*Nerou*).
- (8) et (9) deux personnages en position assise et brandissant deux lézards⁴⁸ (*Iryrenedjésef* et *Maaitef*).

J. LECLANT, *Montouemhat, quatrième prophète d'Amon, prince de la ville*, BiÉtud 16, Le Caire 1961, p. 114-115 ; J.-J. CLÈRE, « Deux groupes inédits de génies-gardiens du quatrième prophète d'Amon Mentemhat », *BIFAO* 86, 1986, p. 99-106. De nouvelles attestations de ce groupe ont été découvertes récemment par la mission tchèque à Abousir, sur les sarcophages de Ioufaa et Nebkaou (XXVI^e/XXVII^e dynastie), encore inédits, en cours d'étude par Ladislav Bares (Institut d'égyptologie de l'Université Charles, Prague).

⁴⁵ Voir l'étude de base de WAITKUS, *art. cit.* (n. 27), p. 51-82. Cf. W. WAITKUS, « Anmerkungen zu der Verteilung der Dämonennamen aus TB 144/147 im "Zweiwegbuch" », *GM* 62, 1983, p. 79-83.


⁴⁶ MONTET, *op. cit.* (n. 27, 1951), pl. LXXXIV et p.116.

⁴⁷ Dans certaines versions, l'entité est masculine.

(10) une entité dans la même posture, tenant une corde, nommée *Haq*⁴⁹.

Dans la documentation ultérieure, soit une dizaine de versions privées depuis la 3^e période intermédiaire jusqu'à l'époque ptolémaïque (dans une chapelle osirienne du temple de Dendara⁵⁰), les noms des « gardiens de Merenptah » sont souvent écrits de manières différentes⁵¹. Ces changements vont au-delà de simples variantes graphiques : les noms sont parfois méconnaissables. La rigueur dans la transmission des listes au gré des copies est sujette à caution. On peut admettre, dans plusieurs cas, qu'il y a eu des erreurs de la part des scribes copistes, des méprises, des confusions, ou des réinterprétations. Cela va jusqu'à ce qu'un même nom puisse être appliqué à plusieurs personnages différents du groupe, au gré des versions. On constate ainsi un certain décalage entre les noms des personnages et leur iconographie. Les noms des entités voisines glissent facilement de l'une à l'autre.

Arrêtons-nous à présent sur l'entité assise, tenant deux couteaux, et tournant son visage de face, et sur l'entité à faciès de Bès, représentée de face, les bras ballants (n° 3 et 4 de la liste ci-dessus).

Sur le sarcophage de Merenptah/Psousennès, le personnage en position assise (n°3) tenant deux couteaux se nomme *Seqedher*  (*skd-hr*) ce qui signifie « Celui qui tourne son visage »⁵² (fig. 13). Ce nom pourrait être une dénomination programmatique, illustrant l'attitude vigilante ou agressive du personnage, dont la frontalité est justement un trait caractéristique. Sous ce nom, qui est celui d'un gardien de porches dans le *Livre des Morts*, un personnage partageant une même apparence est attesté dans d'autres

⁴⁸ Cf. N. GUILHOU, « Lézards et geckos dans l'Égypte ancienne », *IV^e Rencontres archéozoologiques de Lattes*, UMR 5140 – CNRS, Université Paul-Valéry Montpellier 3, 26 juin 2009, en ligne (www.asm.cnrs.fr/spip.php?article567).



⁴⁹ LECLANT, *art. cit.* (n. 44), p. 106-109. Ce groupe de dix forme manifestement le module le plus ancien, qui va être susceptible de varier. Comme le montrent notamment les groupes statuariers du tombeau de Montouemhat, ou encore les tableaux peints de la tombe de Moutirdis, les entités tendent à être réunies par paires.

⁵⁰ A Dendara, le groupe est sensiblement différent ; il n'y a qu'un seul « Bès », nommé dans ce cas « Celui qui marche sur l'eau » (*sn-hr-mw*). L'entité se présente de face, les deux bras vers le bas, tenant dans chaque main un couteau. En somme, cette image opère une fusion entre les deux personnages des listes antérieures (l'un avec deux couteaux, l'autre, les bras ballants). Voir CAUVILLE, *op. cit.* (n. 24, Dendara X/2), pl. 94 et p. 123 (photographie) ; cf. CAUVILLE, *op. cit.* (n. 24, BiÉtud 117), p. 101-102 ; pour les commentaires, cf. CAUVILLE, *op. cit.* (n. 24, BiÉtud 118), p. 90-93.

⁵¹ Sarcophage de Merenptah (usurpé par Psousennès) ; vestibule du tombeau de Psousennès à Tanis ; sarcophage de Hornakht à Tanis ; sarcophage d'Ankhefenkhonsou, Caire n° 41001 bis ; sarcophage d'Ankhaps, CG n° 29301 ; sarcophage d'Ankhaps fils de Tefnakht, CG n° 29303 ; sarcophage de Djedher, fils de Iahmès, CG n° 29304 ; sarcophage d'Ounnefer, CG n° 29310 ; sarcophage de Khâif (DARESSY, *ASAE* 17, 1917, p. 6-11) ; naos d'Amasis à Leyde (inv. AM 107 a) ; sarcophage d'Ahmès, Ermitage n° 766 ; sarcophage BM n° 6666 (sur ce sarcophage, les représentations ne sont pas légendées) ; tombe de Moutiridis (Louqsor) ; chapelle osirienne du temple de Dendara.

⁵² Y. VOLOKHINE, *La frontalité dans l'iconographie de l'Égypte ancienne*, CSEG 6, Genève 2000, p. 78.

troupes : celle connue sous le nom de *Hememet*, qui apparaît notamment dans les tombes thébaines de la XIX^e et de la XX^e dynastie, et dans la tombe de Ramsès III (XX^e dynastie)⁵³. Dans ces exemples, il se présente comme un personnage masculin, assis, tenant croisé devant la poitrine deux longs couteaux, et tournant de face son visage, glabre et chauve. C'est ainsi qu'il se présente sur le sarcophage de Merenptah. Or, on peut aussi constater que, selon les versions ultérieures de la « troupe de Merenptah », ses traits faciaux deviendront plus ou moins comparables à ceux d'un Bès. En revanche, il va acquérir souvent dans ces versions ultérieures le nom de *Ankhemfenet* (𓁢𓏏𓏏𓏏 *nh-m-fnt*⁵⁴), « Celui qui vit de vermines », alors que le nom *Seqedher* sera attribué à l'entité sous forme de « Thouéris » (*Nehemet*, chez Merenptah). Or, le nom *Ankhemfenet* est à l'origine celui de l'entité féminine aux bras ballants (sur le sarcophage de Merenptah, tout comme dans le tombeau de Psousennès (fig. 14), sur le sarcophage d'Amasis à Leyde (fig. 15) ou sur le sarcophage tanite de Hornakht. Cette entité continue d'être ainsi nommée dans plusieurs sources⁵⁵ ; cependant, dans la plupart des versions ultérieures, le nom de l'entité « Bès aux bras pendants »⁵⁶ change totalement et est de plus très variablement écrit :

-  CG n° 29301⁵⁷
-  CG n° 29303⁵⁸


⁵³ F. ABITZ, *Ramses III. in den Gräbern seiner Söhne*, OBO 72, Fribourg/Göttingen 1986, p. 86-87.







⁵⁴ Graphie du vestibule du tombeau de Psousennès ; sur le sarcophage du roi, le nom est orthographié *nh-m-f(n)t*.

⁵⁵ Sarcophage d'Ankhefenkhonsou, Caire n° 41001 bis ; cf. A. MORET, *Sarcophages de l'époque bubastite à l'époque saïte*, CG n° 41001-41041, Le Caire 1913, p. 26-27 ; dans ce cas, l'entité « Bès » adopte une position des bras particulière : à gauche, le bras est plié, et dans le creux du coude pend un tissu ; à droite, le bras est dirigé vers le bas et tient une proie ; naos d'Amasis à Leyde, P. A. A. BOESER, *Beschreibung der ägyptischen Sammlung des niederländischen Reichsmuseums der Altertümer in Leiden*, 1915, VII, pl. I. Cf. <http://www.rmo.nl/collectie/zoeken?object=AM+107-a>. Dans ce dernier cas, l'entité au visage de « Bès », nue, est masculine.

⁵⁶ Il est vraisemblable d'admettre que son type iconographique procède de l'iconographie antérieure de l'entité féminine « compagne » de Aha sur les ivoires magiques, et proche également de la fameuse statuette du Musée de Manchester provenant d'une tombe thébaine de la fin du Moyen Empire (Manchester Museum n° 1790) qui avait été mise au jour dans une tombe proche du Ramesseum. On remarquera que dans la documentation qui nous occupe, l'entité n'empoigne pas habituellement des serpents.

⁵⁷ Sarcophage d'Ankhapis, G. MASPERO, *Sarcophages des époques persane et ptolémaïque*, I, CG n° 29301-29306, Le Caire 1914, p. 42. « Bès » féminin, nu, de face, bras ballants.

⁵⁸ Sarcophage d'Ankhapis fils de Tefnakht ; copié fautivement  dans MASPERO, *op. cit.* (n. 58), p. 99. J'ai pu vérifier cette graphie sur le sarcophage exposé au Musée du Caire. Le signe *d* est très sommairement gravé. « Bès féminin », nu, de face, bras ballants.

-  CG n° 29304⁵⁹
-  CG n° 29310⁶⁰
-  Caire JE 49531, sarcophage de Khaïf ⁶¹
-  sarcophage Ermitage n° 766⁶² (fig. 16)
-  tombe de Moutirdis⁶³ (fig. 17)
-  sarcophage de Panehemisis (Vienne) (fig. 18)⁶⁴.

Ces graphies (et quelques autres encore) ont été comprises par le *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen* comme des variantes de *shd-hr* « Celui au visage renversé »⁶⁵ (avec omission/chute du s initial). Il faut toutefois remarquer que le théonyme *shd-hr* concerne dans la liste originelle (sarcophage de Merenptah), un autre personnage (n° 6), de profil, en position assise, tenant un couteau à la main. Sous ce nom – dont la forme développée est *shd-hr ṣṣ ḥrw* « Celui au visage renversé riche en formes »⁶⁶ – on connaît une entité anthropomorphe présente dans les *Livres des Morts*⁶⁷, qu'il faut encore distinguer d'un génie cynocéphale, dont le nom peut parfois s'écrire plus ou moins de la même manière⁶⁸. Or, dans les

⁵⁹ Sarcophage de Djedher, fils de Iahmès, MASPERO, *op. cit.* (n. 58), p. 130-131. « Bès féminin », nu, de face, bras ballants.

⁶⁰ Sarcophage d'Ounnefer, MASPERO et GAUTHIER, *op. cit.* (n. 28), p. 51, pl. XV. « Bès féminin », nu, de face, bras ballants.

⁶¹ Sarcophage de Khâif ; G. DARESSY, « Fragments de deux cercueils de Saqqarah », *ASAE* 17, 1917, p. 1-20, ici p. 11 (27) ; le dieu dont le nom est écrit *shd-hr* est glosé ainsi (si l'on suit la copie de Daressy) : « Mon ombre est sous/sur (?) les ennemis du ciel ».

⁶² Sarcophage d'Ahmès, Ermitage n° 766 ; cf. LECLANT, *art. cit.* (n. 44), fig. 17 p. 111.

⁶³ Tombe de Moutirdis à Thèbes ; cf. ASSMANN, *op. cit.* (n. 27), pl. 44 (Chambre IV, paroi est, scène 46 a) et p. 93 (selon l'éditeur, un *k* a été ajouté ultérieurement sous *hr*, dans ce cas lire *hrk*). Cf. pl. 42, mais le détail est peu distinct. L'entité est réunie avec Ankhemfenet (position assise, tenant deux couteaux, de face) dans la figuration d'une chapelle.

⁶⁴ CHR. LEITZ, *Der Sarg des Panehemisis in Wien*, Studien zur spätägyptischen Religion 3, Wiesbaden 2011, p. 149-150, § 7, 52-53.

⁶⁵ LGG VI 592b-593a.

⁶⁶ LGG VI 592c-593a.


⁶⁷ E. A. W. BUDGE, *The Book of the Dead. The Chapter of Coming Forth by Day*, vol. I, London 1898, p. 327 (Chapitre 144) et p. 358 (Chapitre 147) ; NAVILLE, *op. cit.* (n. 25), pl. CLV (criocéphale) ; LEPSIUS, *op. cit.* (n. 23), pl. LX ; A. PIANKOFF, *Les Chapelles de Toutankhamon*, MIFAO 72, Le Caire 1952, p. 45, fig. 13 ; CAUVILLE, *op. cit.* (n. 24, Dendara X/1), p. 346 l. 2.

⁶⁸ MONTET, *op. cit.* (n. 27, 1951), p. 115 et pl. LXXXVI. Voir WAITKUS, *art. cit.* (n. 27), p. 51-82, spécialement p. 53-54 (M2) ; LECLANT, *op. cit.* (n. 44), p. 122 ; ASSMANN, *op. cit.* (n. 27), p. 94 ; L. PANTALACCI, « *wnm-hwṣt* : genèse et carrière d'un génie funéraire », *BIFAO* 83, 1983, p. 304, n. 4 ; F. ABITZ, *Ramses III. in den Gräbern seiner*

listes ultérieures de la troupe des « gardiens de Merenptah », le génie qui répond à cette iconographie ne reçoit jamais plus ce nom ; il est souvent nommé *Iryrenfdjesef* – *iry-rn-f-ds.f* (« Celui qui crée son nom lui-même »). Dans la liste originelle, le « Bès » aux bras pendants (n° 4) est séparée de l'entité porteuse de couteaux nommée *Sekhedher* (n° 6) par un oiseau aux ailes déployées, perché sur un édicule (n° 5)⁶⁹. Ainsi, il est vraisemblable que, à la suite d'une sorte de « glissement », assortie de la chute d'une lettre initiale, le nom de ce « Bès aux bras pendants » provienne effectivement d'une corruption du nom *Sekhedher* (*Sekhedher* → {s}Khedher). L'entité « Bès aux bras ballants » aurait en somme hérité du nom (transformé) de l'un de ses voisins. Néanmoins, la nouvelle graphie (*h**d*-*hr*) induit un nouveau sens. Un sens qui devrait logiquement concerner une faculté faciale que l'on prête au dieu. Si l'on veut chercher un sens dont ces graphies réinterprétées pourraient témoigner, on pensera par exemple à un mot dérivé de la racine *h**t*⁷⁰, « reculer, faire renoncer »⁷¹ ; dans ce cas, le sens de « Celui au visage qui fait reculer » s'accorderait bien avec un génie à tête de Bès, au faciès grimaçant. Quoi qu'il en soit, il est difficile de trouver un sens qui conviendrait univoquement pour toutes les graphies. La présence du signe de l'oreille dans plusieurs graphies s'explique éventuellement par une confusion phonétique avec le nom composé *sh*-*hr* « sourd de visage » (var. *sh*-*hr*), « insensible » (c'est probablement ainsi que le théonyme a été compris/réinterprété, au moins dans la graphie du sarcophage d'Ankhapis, CG n° 29301, cf. supra)⁷². La graphie *h**nd*-*hr* (sarcophage de Panehemisis) pour laquelle il est difficile de trouver une traduction probante, atteste aussi de cette fluctuation permanente⁷³. En somme, le nom et l'image de ce dieu témoignent de réinterprétations successives, fondées peut-être sur des méprises.

Ce fait illustre bien le mécanisme sur lequel on aimerait insister. En effet, on est obligé d'admettre que ces fluctuations considérables, qui concernent d'ailleurs presque tous les membres de ce groupe, révèlent la nature « théorique » de l'existence de ces entités. Elles sont flottantes, en quelque sorte, et semblent vivre surtout dans les cadres programmatiques

Söhne, OBO 72, Fribourg/Göttingen 1986, p. 88 et p. 93 ; MASPERO, *op. cit.* (n. 58), CG n° 29303, p. 106 (le nom désigne le groupe des deux cynocéphales) ; CG n° 29304, p. 138 ; CAUVILLE, *op. cit.* (n. 24, Dendara X/1), p. 197.12, n° 30. Je reviendrai ailleurs sur l'histoire de cette entité, dont le nom fluctue.

⁶⁹ Notons que sur le sarcophage d'Ankhefenkhonsou (CG n° 41001 *bis*, voir MORET, *op. cit.* [n. 56], p. 27 et pl. III, *non vidi*) l'oiseau sur le *serekh* est nommé  (sic selon la copie d'A. Moret, peu distinct sur la planche photographique ; mais peut-être faut-il lire *h**d*-*hr*).

⁷⁰ *Wb* III, 342.16-343.4.

⁷¹ *AnLex* 77.3192.

⁷² Le nom *sh**l*-*hr*.w « Celui aux visages sourds », est attesté par ailleurs pour une entité anthropomorphe (MASPERO, *op. cit.* [n. 58], CG n° 29301, p. 66.)

⁷³ Sur le sarcophage de Panehemisis, le nom est suivi d'une glose, qui joue sur le nom du dieu : « Réciter-les-paroles : par *Khened-her* : ton parfum (*h**nmw.k*) est celui de la myrrhe. Combien est douce ton odeur ! Tous ceux qui te voient t'acclament ! », cf. LEITZ, *op. cit.* (n. 65), p. 149-150.

qu'elles doivent remplir : la protection du défunt, et plus particulièrement de son corps, puisque ces génies figurent comme un ultime rempart autour de son sarcophage. Il est difficile d'affirmer que les fluctuations des graphies des noms et de leurs associations iconographiques relèvent uniquement de la négligence des copistes de la 3^e période intermédiaire et des époques ultérieures ; peut-être que, au fond, ces données n'étaient pas fondamentales, et que cette négligence apparente recouvre plutôt une souplesse. Ces fluctuations révèlent la nature dynamique d'un panthéon en évolution et en invention permanente.

5. QUESTIONS DE LATÉRALITÉ ET DE FRONTALITÉ

Revenons un instant au dieu nommé successivement *Seqedher* et *Ankhemfenet*, qui se présente dans l'iconographie, comme nous l'avons vu, comme une entité au visage tourné de face et au corps de profil. Nous avons déjà remarqué que, selon les versions, son visage pouvait plus ou moins ressembler à celui d'un Bès. En ce qui concerne son attitude (frontalité du visage/torsion du corps), une intéressante correspondance entre les scènes en trois dimensions et en deux dimensions permet encore d'apporter des éléments de réflexion. Rappelons d'abord que dans la sculpture (la ronde-bosse), la rupture de la frontalité produit une figuration désaxée (par une flexion latérale) ; la tête du sujet se tourne de côté par rapport à l'axe de symétrie de l'image. Inversement, dans les scènes en deux dimensions, l'usage de la frontalité (visage de face sur un corps de profil) induit une rupture de la symétrie latérale. En d'autres mots, on peut constater que dans la statuaire les sujets susceptibles d'être représentés avec la tête désaxée sont ceux qui, dans des scènes à deux dimensions, sont parfois précisément représentés la tête tournée de face⁷⁴. Dans les deux cas, les intentions iconiques sont analogues, et procèdent sûrement de la même idée de rupture. On peut s'en rendre compte notamment avec des représentations animales, comme les singes, et, de même, avec des figurations d'ennemis. Dans les deux cas, la rupture de frontalité évoque une idée particulière : un désaxement suggérant dans un cas la vivacité de l'animal, et, pour l'ennemi, une perturbation caricaturale de l'axe corporel. En ce qui concerne les représentations de divinités, on peut aussi remarquer ce phénomène qui se révèle entre scènes en ronde-bosse et scènes planes. On peut notamment voir à l'œuvre ce type de mécanisme avec l'entité *Ounemhouat* « Celui qui mange des déjections »⁷⁵ (le nom évoque une idée très proche de celui de *Ankhemfenet*, « Celui qui vit de vermine »), et évoque des facultés nécrophages. On remarque le geste particulier du dieu, qui, dans l'iconographie, semble dans certains cas cacher son visage avec une carapace

⁷⁴ Y. VOLOKHINE, « Dessins atypiques : entorses aux proportions classiques et frontalité », in *L'art du contour. Le dessin dans l'Égypte ancienne*, Catalogue édité sous la direction de G. ANDREU-LANOË, Paris 2013, p. 58-65.

⁷⁵ PANTALACCI, *art. cit.* (n. 69), p. 297-311.

de tortue, la brandissant parfois comme un masque, alors que dans d'autres cas, c'est la tortue toute entière qui sert de tête à la divinité⁷⁶. Ce geste rappelle, sous certains aspects, celui d'une entité mystérieuse et anonyme, attestée sur une statuette venant d'une tombe de la vallée des rois (probablement KV 6, tombe de Ramsès IX) et conservée au British Museum (**fig. 19**)⁷⁷. Son visage est à la fois curieusement serein et inquiétant, à la différence du visage franchement grimaçant d'un Bès. Sa barbe est remarquable : il présente d'une part un large collier (comme la crinière léonine d'un Bès), et porte en outre une longue barbichette au menton. Le dieu, dans un geste intrigant, empoigne sa longue barbe de ses deux mains. Sa tête est très légèrement inclinée vers la gauche, ce qui est remarquable. On a aussi évoqué le fait que le dieu tiennne un masque devant son visage⁷⁸. A titre d'hypothèse, on pourrait suggérer que l'entité divine de la statuette du British Museum, dont le corps est en torsion, renvoie à un dieu représenté frontalement dans une scène en deux dimensions ; si c'est le cas, le dieu-gardien *Seqedher*, « celui qui tourne son visage » (**fig. 20**), pourrait éventuellement être son modèle⁷⁹. La question demande encore à être creusée.

6. COHÉRENCE FONCTIONNELLE ENTRE LES DIFFÉRENTES ENTITÉS « BÈS » ?

Nous avons constaté que le type de dieu « Bès », dont nous avons observé plusieurs avatars, n'était nullement cantonné à celui d'un bon protecteur de l'enfance. A partir de la 3^e Période intermédiaire, il faut aussi souligner l'émergence d'entités divines, qualifiées un peu abusivement jadis de « dieux panthées ». Ces entités diffèrent fonctionnellement et essentiellement des divinités gardiennes dont on a traité ici ; le mot « panthée » est consacré par l'usage, mais induit en erreur : il ne s'agit pas d'un agrégat de forces divines, mais bien d'une seule entité au pouvoir immense. Or, celle-ci présente souvent le visage d'un « Bès ». Sur un fameux papyrus de Brooklyn⁸⁰, cette entité est nommée « Bès aux sept visages », ou « aux neuf

⁷⁶ Comparer le personnage dessiné (Caire JE 87297), et la statuette (BM EA 50704).

⁷⁷ British Museum EA 61283. Cf. *Il senso dell'arte nell'antico Egitto*, Milano, Electa, 1990, p. 147-148 ; I. SHAW et P. NICHOLSON, *British Museum Dictionary of Ancient Egypt*, London 1995, p. 83.

⁷⁸ Par exemple, A. WIESE, in A. WIESE et A. BRODBECK (éds.), *Toutankhamon. L'or de l'Au-delà*, Paris 2004, p. 108-109.

⁷⁹ On comparera avec le geste du dieu à tête de chèvre, qui, sur les scènes en deux dimensions, empoigne curieusement un pan de sa perruque (MONTET, *op. cit.* [n. 27, 1951], pl. LXXXVII), ou se montre de face avec une main sous le menton (tombe de Ramsès III, cf. J.-F. CHAMPOLLION, *Notices descriptives*, volume I, Genève 1973 [Paris, 1844], p. 418), et qui, lorsqu'il est figuré en ronde-bosse (statuette British Museum EA 50703), tient sa main sous sa « barbichette », dans un geste qui rappelle un peu celui du dieu représenté sur BM EA 61283. On remarquera aussi la correspondance entre l'usage de la frontalité (tombe de Ramsès III), et la torsion du corps de l'entité lorsqu'elle est rendue en ronde-bosse (statuette du British Museum).

⁸⁰ S. SAUNERON, *Le papyrus magique illustré de Brooklyn*, New York 1970, p. 18, pl. IIa.

visages ».⁸¹ Somme de forces et de puissances qui anime le cosmos, ce « super-dieu » revêt ainsi le masque sidérant de Bès, comme s'il cachait sous ces traits grimaçants une véritable identité inconnaissable. Reconnaissons cette particularité de l'iconographie divine égyptienne : les éléments qui composent un dieu peuvent être librement dissociés ou associés. Le type « Bès » peut ainsi être décomposé en éléments divers ; il peut, pour bâtir un dieu, ne donner que sa face, sans doute parce qu'elle est foncièrement un masque. Mais il peut aussi donner toute autre partie de son corps. L'aspect lié au nanisme, qui vient à l'esprit comme étant une donnée fondamentale, est l'une de ses prérogatives, mais elle n'apparaît pas, il faut le souligner, dans le cadre de l'iconographie des entités de l'Au-delà que nous avons considérées ici. Sans doute parce que les idées suggérées par le nanisme ne sont pas celles que doivent inspirer ces entités gardiennes du monde funéraire. Le nanisme oriente vers une autre constellation compliquée de la naissance et de la renaissance, entre les avortons, les nouveaux-nés, les nains-danseurs, les singes, et les petits lions au pelage tacheté. Dans l'Au-delà, c'est certainement l'aspect répulsif du visage-masque des « Bès » qui l'emporte sur ces aspects. Tout comme la pensée symbolique égyptienne, l'iconographie procède par assemblage, si ce n'est par bricolage. Un bricolage continu, lié au besoin constant de créer des dieux, de peupler le monde et l'au-delà d'entités servant de repères.

⁸¹ J. F. QUACK, « Ein neuer Zeuge für den Text zum neunköpfigen Bes (P. Carlsberg 475) », in K. RYHOLT (éd.), *The Carlsberg Papyri 7: Hieratic Texts from the Collection*, Copenhagen 2006, p. 53-64.



Fig. 1 : Tombe de Khaemouaset (Vallée des Reines, Louqsor), d'après F. HASSANEIN et M. NELSON, *La tombe du prince Khaemouaset [VdR n°44]*, CÉDAÉ 72, Le Caire 1997, pl. LX, p. 70.



Fig. 2 : Vignette du papyrus de Iouefankh, Turin 1791 (époque ptolémaïque), d'après R. LEPSIUS, *Das Totenbuch der Ägypter nach dem hieroglyphischen Papyrus in Turin*, Leipzig 1842, pl. LXIV.72.



Fig. 3 : Vignette du papyrus Louvre N 3092 (III 93), XVIII^e dynastie, d'après É. NAVILLE, *Das ägyptische Totenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie*, Berlin 1886, vol. I, pl. 39.



Fig. 4 : Papyrus de Dirpou, d'après A. PIANKOFF, *Mythological Papyri*, Bollingen Series XL.3, New York 1957 ; papyrus n° 6 (Musée du Caire).



Fig. 5 : Papyrus de Djedkhonsouiouefankh (II), d'après A. PIANKOFF, *Mythological Papyri* ; papyrus n° 22 (Musée du Caire).



Fig. 6 : Papyrus de Khonsousmès (B), d'après A. PIANKOFF, *Mythological Papyri* ; papyrus n° 17 (Kunsthistorisches Museum, Vienne).



Fig. 7 : Papyrus de Nespaoutyoutaouy, d'après A. PIANKOFF, *Mythological Papyri* ; papyrus n° 3 (Musée du Caire).



Fig. 8 : Papyrus Louqsor 24, d'après R. LUCARELLI, dans *Herausgehen am Tage. Gesammelte Schriften zum altägyptischen Totenbuch*, SAT 17, 2012, p. 85 (détail).

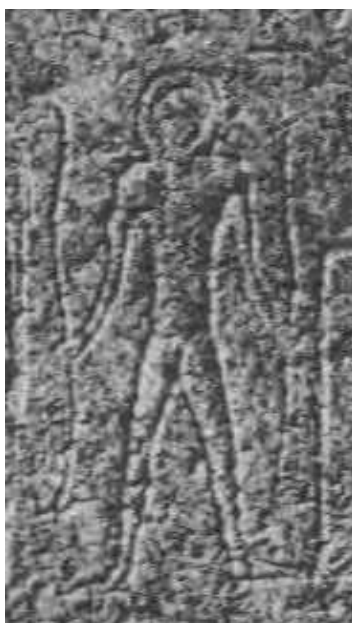


Fig. 9 : Sarcophage d'Hornakht, d'après P. MONTET, *La nécropole royale de Tanis. I. Les constructions et le tombeau d'Osorkon II*, Paris 1947, pl. LI.



Fig. 10 : British Museum EA 22939 (XXII^e dynastie); © Trustees of the British Museum.



Fig. 11 : « Bès le grand », d'après A. PIANKOFF, *The Litany of Re*, Bollingen Series XL.4, New York 1964, n° 25, p. 151, p. 91.



Fig. 12 : Le groupe des « gardiens » sur le sarcophage de Merenptah, usurpé par Psousennès ; d'après P. MONTET, *La nécropole royale de Tanis. II. Les constructions et le tombeau de Psousennès à Tanis*, Paris 1951, pl. LXXXIV.



Fig. 13 : *Seqedher* et *Ankhemfenet*, sarcophage de Merenptah, d'après P. MONTET, *La nécropole royale de Tanis. II*, pl. LXXXIV (détail).



Fig. 14 : *Seqedher* et *Ankhemfenet*, paroi est du vestibule de la tombe de Psousennès à Tanis, d'après P. MONTET, *La nécropole royale de Tanis. II*, pl. XIV.



Fig. 15 : Naos d'Amasis au Musée de Leyde (AM 107 a), d'après P. A. A. BOESER, *Beschreibung der ägyptischen Sammlung des niederländischen Reichsmuseums der Altertümer in Leiden*, 1915, VII, pl. I.



Fig. 16 : Sarcophage d'Ahmès, Ermitage n° 766, d'après R. LEPSIUS, *Denkmäler I*, p. 100 ; cf. J. LECLANT, « Les génies gardiens de Montouemhat », in *Drevnij mir. Sbornik statej. Akademiku Vasiliju Vasil'eviču Struve* [Mélanges Struve], Moscou 1962, fig. 17 p. 111.



Fig. 17 : Tombe de Moutirdis, d'après J. ASSMANN, *Das Grab der Mutirdis*, AVDAIK 13, Mainz 1977, pl. 44 (chambre IV, paroi est, scène 46 a).



Fig. 18 : Sarcophage de Panehemisis, d'après Chr. LEITZ, *Der Sarg des Panehemisis in Wien*, Studien zur spätägyptischen Religion 3, Wiesbaden 2011, p. 149-150, § 7, 52-53.



Fig. 19 : British Museum EA 61283; © Trustees of the British Museum.



Fig. 20 : *Seqedher*, sarcophage de Merenptah (Psousennès), d'après P. MONTET, *La nécropole royale de Tanis. II*, pl. LXXXIII.

LES HABITANTS DES RUINES DANS LA BIBLE HÉBRAÏQUE

Christophe Nihan, Université de Lausanne, UMR 7192

INTRODUCTION

La Bible hébraïque (BH) préserve plusieurs descriptions des ruines et de leurs habitants, au point que l'on peut parler d'un véritable *topos* littéraire. Les ruines sont par excellence un espace liminal : il n'est plus habité par les hommes (en tout cas pas de manière durable), et n'appartient donc plus véritablement à la civilisation ; mais il n'est pas non plus simplement du côté de la nature, puisqu'on y trouve encore des vestiges de l'occupation humaine. En outre, dans la BH – comme d'ailleurs dans d'autres traditions proche orientales – cet espace, loin d'être simplement abandonné, est occupé par toute une série de créatures, dont la nature et l'identité demeurent toutefois sujettes à controverse. Les travaux plus anciens soulignaient volontiers le caractère étrange et fantastique, voire franchement démoniaque, de ces créatures¹, alors que certaines études plus récentes optent pour une lecture plus naturaliste, se contentant d'y voir des références à divers animaux du désert ou de la steppe². Cette étude se propose de reprendre ce dossier à travers l'analyse du vocabulaire employé pour décrire les habitants des ruines dans la BH, des contextes dans lesquels ces créatures sont mentionnées, ainsi que des principaux aspects qui leur sont associés. L'étude suivante, par Anna Angelini, examine pour sa part la manière dont les habitants des ruines sont réinterprétés dans les traductions

¹ Voir par exemple H. WOHLSTEIN, « Zur Tier-Dämonologie der Bibel », *ZDMG* 113, 1963, p. 483-492 ; et plus récemment B. JANOWSKI, « Repräsentanten der gegenmenschlichen Welt. Ein Beitrag zur biblischen Dämonologie », in D. TROBISCH (éd.), *In Dubio Pro Deo. Heidelberger Resonanzen auf den 50. Geburtstag von Gerd Theißen am 24. April 1993*, Heidelberg 1993, p. 154-163 ; P. RIEDE, « "Ich bin ein Bruder der Schakale" (Hi 30,29). Tiere als Exponenten der gegenmenschlichen Welt in der Bildsprache der Hiobdialogs », in A. LANGE et al. (éds.), *Die Dämonen: Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt / Demons: The Demonology of Israelite-Jewish and Early Christian Literature in Context of their Environment*, Tübingen 2003, p. 292-306.

² Voir notamment J. BLAIR, *De-Demonising the Old Testament. An Investigation of Azazel, Lilith, Deber, Qeteb and Reshef in the Hebrew Bible*, FAT 2/37, Tübingen 2009, p. 63-95. L'idée selon laquelle les textes étudiés ici feraient référence à des démons est également contestée par H. FREY-ANTHES, *Unheilmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger. Vorstellungen von « Dämonen » im alten Israel*, OBO 227, Fribourg/Göttingen 2007, p. 159-241, bien que son analyse diffère significativement de celle de Blair.

grecques de la BH (ou « LXX »), en mettant à jour le déplacement qui s'opère, à travers le jeu de la traduction, vers un autre imaginaire de cet espace et de ses habitants³.

DÉLIMITATION DU CORPUS

Bien que le motif des « ruines » se retrouve dans de nombreux passages de la BH, quelques textes évoquent plus précisément les créatures qui peuplent cet espace. Ces textes se trouvent essentiellement dans des passages de la littérature prophétique qui évoquent la destruction de cités étrangères ainsi que les conséquences de cette destruction : Es 13,19-22 et 14,23 (Babylone), Es 34,9-17 (Edom), Jr 49,33 TM = 30,28 LXX (Hāṣor), Jr 50,39-40 TM = 27,39-40 LXX (Babylone à nouveau) et, finalement, So 2,13-15 (Ninive)⁴. Même si quelques autres textes encore pourraient être pris en considération (notamment dans les Psaumes et en Job), le corpus défini ici présente l'avantage d'être cohérent, tant du point de vue de son genre littéraire que de sa thématique ; c'est donc lui qui servira de base à la présente étude.

La datation des textes de ce corpus pose des problèmes spécifiques, qui ne peuvent être tous discutés ici en détail ; on se contentera de quelques remarques générales. Le passage le plus ancien pourrait être So 2,13-15, qui annonce la destruction de Ninive et date vraisemblablement de l'époque néo-babylonienne⁵. Le texte d'Es 34,9-17, qui préserve la description la plus complète et la plus détaillée des habitants des ruines, représente pour sa part vraisemblablement la source la plus tardive de ce corpus. En général, les commentateurs s'accordent pour considérer que le ch. 34, dans sa forme actuelle, relève avec le ch. 35 d'une composition tardive au sein du recueil d'Ésaïe, dont la fonction est de former une espèce de « char-

³ Les deux communications s'inscrivent dans le cadre du projet du Fonds National Suisse de la recherche scientifique (FNS) 100015_156350, « L'imaginaire du démoniaque dans la Septante. Analyse comparée de la catégorie de "démon" dans les Bibles grecque et hébraïque ».

⁴ Pour le texte hébreu et la traduction de ces passages, voir l'appendice à cette étude. Pour la traduction grecque, voir l'étude d'Anna Angelini dans ce volume.

⁵ Pour une datation à l'époque néo-babylonienne, voir par exemple K. SEYBOLD, *Sati-ri-sche Prophetie. Studien zum Buch Zefanja*, SBS 120, Stuttgart 1985, p. 83-93 et notamment 88-89 (le v. 14 serait cependant plus ancien). H. IRSIGLER, *Zefanja*, HThKAT, Freiburg i. Br. 2002, p. 312, envisage même (pour les v. 13-14) une datation à la toute fin de l'époque néo-assyrienne (entre -627 et -616), ce qui me paraît toutefois trop haut. D'autres auteurs envisagent une date un peu plus tardive, au début de l'époque perse ; voir par exemple E. BOSSHARD-NEPUSTIL, *Rezeptionen von Jesaia 1-39 im Zwölfprophetenbuch. Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit*, OBO 154, Fribourg/Göttingen 1997, p. 393ss. La question de savoir si le v. 15 relève de la même composition que les v. 13-14 ou s'il s'agit d'un ajout plus tardif est disputée ; voir la discussion détaillée chez IRSIGLER, *art. cit.* (n. 5), p. 297-301. Toutefois, l'analyse qui suit se concentre surtout sur les vv. 13-14 et cette question peut être laissée ouverte ici.

nière » littéraire entre la fin du « premier » Ésaïe (Es 1–33) et les deux parties suivantes du recueil (Es 40–55 et 56–66)⁶. Il est possible que le ch. 34, en particulier, préserve des sections plus anciennes, mais celles-ci sont difficiles à reconstruire en l'état. La description des habitants des ruines en Es 34,9–17 reprend les listes préservées à la fois en Es 13,21–22 (et 14,23) ainsi qu'en So 2,13–14⁷, et les complète par d'autres créatures pour arriver au chiffre – évidemment symbolique – de douze (voir ci-dessous) ; cette observation corrobore d'ailleurs l'idée selon laquelle ce passage est le plus tardif au sein du corpus. Le cas des quatre passages restants est plus complexe. Es 13,21–22 et 14,23, qui évoquent les ruines de Babylone, se répondent dans le recueil d'Ésaïe et relèvent vraisemblablement de la même rédaction⁸. Le thème de la destruction de Babylone présuppose non pas la capture de la cité par Cyrus en -538, comme on le dit parfois (à tort), mais plus vraisemblablement l'une des révoltes subséquentes de la cité sanctionnée par les rois perses, soit en -521 (sous Darius I) soit vers -480 (sous Xerxès). Le même constat vaut pour Jr 50,39–40, qui évoque également la destruction de Babylone. Ces textes ont donc probablement été rédigés vers la toute fin du sixième ou durant le cinquième siècle av. n. è., après So 2,13–15 (sixième siècle), mais avant Es 34,9–17 (qui pourrait dater du quatrième siècle av. n. è.). Il est difficile de dire si la présence de parallèles (d'ailleurs limités) entre Es 13 et Jr 50 indique ou non une dépendance littéraire entre ces deux textes⁹. Si c'est le cas, il est probable que Jr 50 a influencé Es 13–14 (qui contient le scénario le plus développé) plutôt que l'inverse ; mais il est également possible que ces parallèles s'expliquent par la reprise dans ces deux passages de tropes communément associées à Babylone après sa destruction.

Une datation plus précise de ces textes et de leur chronologie relative ne me semble guère possible, faute de données supplémentaires. Les conclusions de la discussion qui précède peuvent être résumées par le tableau suivant.

⁶ Voir par exemple W. A. M. BEUKEN, *Jesaja 28–39*, HThKAT, Freiburg i. Br. 2010, p. 305–312, qui conclut à une datation d'Es 34 entre le cinquième et le quatrième siècle av. n. è., possiblement en lien avec l'invasion nabatéenne en Edom. Comparer dans le même sens J. BLENKINSOPP, *Isaiah 1–39*, AncBib 19, New York 2000, p. 450–454. Pour l'idée selon laquelle le ch. 35, en particulier, forme une charnière compositionnelle au sein d'un recueil rassemblant déjà Proto-, Deutéro- et Trito-Ésaïe, voir déjà O. H. STECK, *Bereitete Heimkehr. Jesaja 35 als redaktionelle Brücke zwischen dem Ersten und dem Zweiten Jesaja*, SBS 121, Stuttgart 1985. Sur ce dossier, voir également B. GOSSE, « Isaïe 34–35. Le châiment d'Edom et des nations, salut pour Sion. Contribution à l'étude de la rédaction du livre d'Isaïe », ZAW 102, 1990, p. 396–404.

⁷ Sur la reprise d'Es 13 et 14 en Es 34, voir par exemple GOSSE, *art. cit.* (n. 6), p. 400–401.

⁸ Voir par exemple W. A. M. BEUKEN, *Jesaja 13–27*, HThKAT, Freiburg i. Br. 2007, p. 100.

⁹ En particulier, les deux passages utilisent l'expression *לֹא תִשָּׁב לְנֶפֶשׁ וְלֹא תִשָּׁבֵן עַד דּוֹר* וְדוֹר, « elle ne sera plus jamais habitée, elle ne sera plus jamais peuplée » à propos de Babylone (Es 13,20a et Jr 50,39b), et mettent le destin de la cité en parallèle avec celui des villes de Sodome et de Gomorrhe (Es 13,19b et Jr 50,40a).

Texte	Cité/territoire	Date possible de composition
So 2,13-15	Ninive	sixième siècle
Jr 49,33 TM	Hašor	sixième siècle ?
Jr 50,39-40 TM	Babylone	fin sixième/début cinquième siècle
Es 13,19-22	Babylone	cinquième siècle
Es 14,23	Babylone	cinquième siècle
Es 34,9-17	Edom	quatrième siècle

LE « SCÉNARIO » DES RUINES DANS SON CONTEXTE PROCHE-ORIENTAL

En dépit de différences importantes, notamment dans la description des créatures qui peuplent les ruines, les textes qui composent le corpus identifié ici participent tous d'un scénario culturel cohérent, qui n'est d'ailleurs pas propre à la BH mais trouve des parallèles ailleurs dans le Proche-Orient ancien.

En particulier, dans certaines inscriptions d'époque néo-assyrienne, la dévastation d'un territoire dans le contexte de représailles contre un vassal rebelle est parfois suivie de la mention selon laquelle ce territoire sera peuplé à l'avenir non plus d'humains mais de créatures sauvages. L'exemple le plus clair de cette conception se trouve dans l'une des inscriptions araméennes de Sfiré, faisant état du traité conclu entre Bar Ga'yah (qui correspond vraisemblablement au gouverneur assyrien Šamši-Ilu¹⁰) avec le petit roi d'Arpad, Mati'el. La première de ces inscriptions se termine de manière classique par l'énumération d'une série de châtiments qui s'abat-trent sur le territoire du roi d'Arpad au cas où ce dernier violerait le traité conclu, dont notamment la suivante :

ʿLHQQBTN WTHṬ LYŠMN ʾHWH WTHWY ʾRPD TL L[RBQ ŠY W]
 ŠBY WŠʿL WʾRNB WŠRN WŠDH WʾR WʿQH WʾL TʾMR QR[ʾYTʾ]

« Que sa végétation soit *arrachée (transformée)* en un désert ! Et qu'Arpad devienne un monceau de ruines [pour servir de gîte à l'animal du désert et] à la gazelle et au chacal et au lièvre et au chat sauvage et au hibou et *au gypaète* et à la pie ! Et qu'il ne soit plus fait mention de cette vil[le-là...] » (stèle I A, ll. 32-33)¹¹.

¹⁰ Pour cette identification de Bar Ga'yah, voir A. LEMAIRE et J.-M. DURAND, *Les inscriptions araméennes de Sfiré et l'Assyrie de Shamshi-Ilu*, Genève/Paris 1984, p. 37-58.

¹¹ Édition du texte chez LEMAIRE et DURAND, *op. cit.* (n. 10), p. 113-114 ; la traduction, légèrement modifiée, est également reprise de cet ouvrage. Pour ce parallèle, voir déjà les remarques de F. C. FENSHAM, « Common Trends in Curses of the Near Eastern Treaties and Kudurru-Inscriptions Compared with Maledictions of Amos and Isaiah », *ZAW* 75, 1963, p. 155-175, ici p. 166-168 ; plus récemment, voir IRSIGLER, *op. cit.* (n. 5), p. 308.

Dans le contexte de l'inscription de Sfiré, la mention de ces animaux sert apparemment à signaler que la terre qu'ils occupent est rendue définitivement inhabitable pour l'homme. L'énumération de ces créatures est d'ailleurs immédiatement suivie, dans ce passage de l'inscription, par la menace selon laquelle la mémoire de la cité d'Arpad et de ses dignitaires sera effacée à jamais, laquelle conclut la section consacrée aux malédictions dirigées contre Mati'el en cas de violation du traité. Un scénario similaire semble également évoqué, bien que de manière plus succincte, dans une inscription du roi Aššurbanipal à propos de la destruction d'Elam (Prisme A III 87-90)¹².

Or c'est bien une conception semblable que l'on retrouve dans les textes prophétiques qui évoquent les ruines et leurs habitants. En dépit de leurs différences, tous ces textes présentent un schéma similaire, composé de deux éléments : d'une part, l'affirmation selon laquelle les territoires des cités dévastées ne seront plus habités par l'homme, et d'autre part, l'énumération des créatures qui viendront résider dans cet espace. Ces deux éléments sont évidemment complémentaires : comme dans l'inscription de Sfiré, l'énumération des différentes créatures qui viennent peupler les ruines des cités dévastées a pour fonction de concrétiser le fait que ces territoires sont désormais perdus pour l'homme. Le caractère définitif, irrémédiable de cette perte du territoire pour les hommes est d'ailleurs abondamment souligné dans plusieurs textes du corpus biblique : la terre de Babylone « ne sera plus jamais habitée, on n'y résidera plus de génération en génération » (Es 13,20, comparer encore Jr 50,39) ; de même, la terre d'Edom « restera dévastée de génération en génération, plus jamais personne n'y passera » (Es 34,10)¹³. Ce trait explique également pourquoi la destruction de Babylone et d'Edom est comparée, en Es 13 et en Jr 50, à celle de Sodome et de Gomorrhe, deux villes fameuses dans la tradition biblique pour avoir été détruites de manière irréversible.

Il semble donc relativement évident que les auteurs des textes bibliques reprennent, en l'adaptant, un scénario déjà attesté dans les inscriptions araméennes de Sfiré ainsi que dans l'inscription d'Aššurbanipal ; dans ce scénario, la punition d'un vassal rebelle conduit à la dévastation de son

¹² Pour cette inscription, voir M. STRECK, *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergange Niniveh's*, Leipzig 1916, vol. 2, p. 56-59. Certains textes égyptiens, comme notamment les « Prophéties de Néferti », mentionnent également parfois l'envahissement du territoire par des animaux sauvages (voir ll. 35-36), mais ce motif s'inscrit plus dans le contexte d'un scénario d'inversion générale de l'ordre cosmique. Pour la traduction, voir M. LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature*, vol. 1, Berkeley 1973, p. 139-145. Je remercie ma collègue Giuseppina Lenzo (Lausanne) pour ses remarques à ce sujet.

¹³ Voir encore Jr 49,33 à propos de Ḥaṣor. Les seules exceptions concernent, d'une part, Es 14,23, mais ce texte renvoie comme on l'a vu à Es 13,19-22 ; et d'autre part, So 2,13-15. Même dans ce cas, cependant, cette conception est implicite, notamment à cause de la mention que l'on trouve dans la seconde moitié du v. 15 : « Tous ceux qui passent près d'elle sifflent et agitent la main. » Sur ce geste, qui a vraisemblablement une signification apotropaïque, voir ci-dessous.

territoire, qui est ensuite repeuplé par diverses bêtes sauvages dont la présence sert à marquer concrètement le fait que ce territoire est désormais rendu inhabitable pour l'homme (en d'autres termes, maudit). Dans le cas des textes bibliques, cependant, on peut observer deux modifications significatives du scénario de base : d'une part, le responsable de la dévastation n'est plus le roi assyrien ou son représentant, mais le dieu national Yhwh ; d'autre part, plusieurs des textes bibliques ne se contentent pas d'énumérer les créatures qui viennent se substituer à la population humaine mais évoquent également, de manière plus ou moins détaillée, la manière dont ces créatures occupent les ruines des cités laissées par les hommes (voir Es 13,19-22 ; So 2,13-15 et, surtout, Es 34,9-17). Le premier de ces deux développements n'est pas très original ; il correspond en réalité à une tendance que l'on peut observer dans d'autres textes bibliques et qui consiste à représenter le dieu Yhwh à la manière d'un roi assyrien (et, plus tard, d'un roi perse). Le second développement est par contre plus singulier, tant dans le contexte biblique que plus largement proche-oriental. En outre, dans la mesure où l'association entre ruines et démons est un topos bien attesté dans différentes traditions proche orientales, notamment en Mésopotamie, la question du caractère potentiellement démoniaque des créatures qui peuplent les ruines dans la BH ne peut manquer d'être posée. Avant cela, il convient toutefois de revenir sur la question de l'identité des habitants des ruines dans notre corpus.

LES HABITANTS DES RUINES DANS LE CORPUS PROPHÉTIQUE

L'identification des créatures mentionnées parmi les habitants des ruines dans le corpus prophétique soulève plusieurs difficultés importantes : d'une part, parce que le référent précis de plusieurs de ces créatures demeure obscur et ambigu ; d'autre part, parce que les listes peuvent varier considérablement d'un texte à l'autre, ce qui suggère différentes manières de grouper ces créatures dont la logique n'est toutefois pas forcément évidente. Il importe donc de considérer chaque texte séparément, en tout cas dans un premier temps de l'analyse.

So 2,13-15 – qui, comme on l'a vu plus haut, pourrait être le plus ancien des textes qui composent ce corpus – évoque au v. 14 des « troupeaux » comprenant « des bêtes (sauvages) de toute espèce » qui viendront se coucher dans les ruines de Ninive (voir encore *marbēš laḥayyāh*, « un repaire pour les bêtes sauvages », en 2,15)¹⁴. Cette affirmation générale est

¹⁴ L'expression *kōl-ḥayētō-gōy* dans le TM pose problème. La présence du waw en finale du *nomen regens ḥayyāh* correspond vraisemblablement à une forme poétique (GKC § 90 o, et par exemple E. BEN ZVI, *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah*, BZAW 198, Berlin/New York 1991, p. 180). Dans les autres passages de la BH, la construction employée ici, avec *ḥayyāh* en *nomen regens*, est suivie par un nom de lieu (Gn 1,24 ; Es 56,9 ; Ps 50,10 ; 79,2 ; 104,11.20), et c'est également ainsi qu'a compris la LXX (καὶ πάντα τὰ θηρία τῆς γῆς). Au lieu de GWY, il faut donc peut-être

toutefois suivie dans le reste du verset par une description dont le référent semble être exclusivement aviaire : *qā'āt* et *qippod* désignent ici selon toute vraisemblance deux espèces d'oiseaux, peut-être des petits rapaces nocturnes, dont il est dit qu'ils passent la nuit sur les « chapiteaux » de la ville détruite¹⁵. Avec le texte grec, il convient peut-être d'ajouter encore à cette description la mention du « corbeau » (κόραξ = 'orēb)¹⁶. Dans le même sens, la mention du « bruit de ceux qui chantent » qui se fait entendre aux fenêtres n'a guère de sens qu'en référence aux cris (hululements) des oi-

lire soit *GY* « vallée », soit *NWY* « prairie, pâturage ». Toutefois, aucune de ces deux solutions n'est entièrement satisfaisante du point de vue du sens : que signifierait la venue de « toute bête de la vallée » ou même de « toute bête du pâturage » dans le contexte de So 2,14 (à noter que la forme *NWY* pour « pâturage » n'est pas attestée en hébreu biblique, où ce terme est toujours écrit *NWH*) ? En outre, compte tenu de la construction grammaticale de ce passage, où *kōl-hayētō-gōy* est en apposition à « troupeau », il ne faut peut-être pas rejeter trop rapidement la possibilité que *GWY* ait bien le sens ici de « groupe », voire d'« espèce » ; l'expression signifierait dans ce cas « toute bête d'une espèce », c'est-à-dire « toute espèce de bête ».

¹⁵ Le terme *qā'āt* désigne clairement un oiseau, puisqu'il est également mentionné en Lv 11,18 et Dt 14,17 dans la liste des oiseaux impurs. Les versions anciennes (notamment LXX et Vulgate) le traduisent parfois par « pélican », mais cette identification s'accorde mal avec l'espace des ruines dans la mesure où le pélican est un oiseau aquatique, ainsi que l'ont relevé plusieurs auteurs ; voir par exemple J. VLAARDINGERBROEK, *Zephaniah*, HCOT, Leuven 1999, p. 159-160. Ps 102,7, où le narrateur se lamente sur son apparence physique en la comparant à celle du *qā'āt midbār*, confirme qu'il doit s'agir d'un oiseau typiquement associé à la steppe ou au désert (*midbār*) et d'apparence lugubre. En général, on pense à un petit rapace du type de la chouette, et cette interprétation est probablement correcte. Une identification plus précise ne semble malheureusement pas possible sur la base des données dont nous disposons. G. R. DRIVER, « Birds in the Old Testament (I) », *PEQ* 87, 1955, p. 5-20, ici p. 16, pense à un type de petit-duc (le petit-duc scops), mais cette lecture demeure largement hypothétique.

Le terme *qippod*, pour sa part, est traduit dans la LXX par « hérisson » (ἐχῖνος), et cette identification a eu une influence considérable par la suite, puisqu'on la retrouve encore dans des commentaires modernes. Elle semble pourtant exclue par la description de So 2,14, qui mentionne que le *qippod*, comme la *qā'āt*, passe la nuit sur les « chapiteaux » ou les « colonnes » de la ville détruite ; il s'agit donc très certainement d'un type d'oiseau nichant dans les ruines. Les deux oiseaux (*qippod* et *qā'āt*) sont encore mentionnés ensemble en Es 34,11, et le *qippod* est aussi mentionné seul en Es 14,23 dans le contexte de la destruction de Babylone. La mention des « marécages » en Es 14,23 peut éventuellement faire penser au hibou des marais (*Asio flammeus*), comme le proposait déjà Y. AHARONI, « On Some Animals Mentioned in the Bible », *Osiris* 5, 1938, p. 461-478, ici p. 470 ; toutefois, cette identification reste là aussi hypothétique. R. WHITEKETTLE, « Of Mice and Wren: Terminal Level Taxa in Israelite Zoological Thought », *SJOT* 17, 2003, p. 163-182 (ici p. 178-179) pense pour sa part à une espèce d'outarde (*ruffed bustard*).

¹⁶ Cf. aussi la Vulgate, qui lit *corvus*. Le TM lit ici *horeb*, « la ruine ». Plusieurs auteurs préfèrent cette leçon (voir par exemple BEN ZVI, *op. cit.* [n. 14], p. 182) à celle de la LXX et de Vg. Toutefois, l'image de la « ruine sur le seuil » dans le TM ne s'accorde pas très bien avec la référence immédiatement avant au « bruit du chant » (*qōl yēšorēr*) qui sort de la fenêtre (comme le relève par exemple IRSGLER, *art. cit.* [n. 5], p. 296 ; voir également VLAARDINGERBROEK, *op. cit.* [n. 15], p. 161). On peut donc préférer ici la leçon de la LXX.

seaux qui résident dans les demeures en ruine de Ninive¹⁷, et vient ainsi compléter le scénario aviaire qui caractérise So 2.

Tant la chouette que le hibou(?)
 Passeront la nuit sur ses colonnes :
 A la fenêtre, les cris de ceux qui chantent ;
 Sur le seuil (se tient) le corbeau¹⁸.

On retrouve un scénario similaire, bien que plus succinct, en Es 14,23, un passage qui mentionne qu'après sa destruction par Yhwh Babylone deviendra le « domaine du *qippod* » (*môraš qippod*), le même terme que l'on trouve déjà utilisé en So 2,14.

Dans les autres textes de notre corpus, cependant, plusieurs autres espèces de créatures sont mentionnées parmi les habitants des ruines. Jr 49,33 TM (= 30,28 LXX) annonce ainsi que Hāsar deviendra « le repaire des *tannîm*, une ruine à jamais » ; le terme hébreu *tan** désigne un canidé du désert, probablement identifiable à une espèce de chacal¹⁹. Il apparaît dans ce passage comme l'un des principaux types de créatures qui peuplent les ruines. En Es 13,19-22, les *tannîm* sont d'ailleurs mis en parallèle avec les *'iyyîm*, terme qui désigne là encore vraisemblablement un type de canidé du désert, peut-être spécifiquement la hyène²⁰ ; voir Es 13,22a : « les *'iyyîm* crieront dans ses palais, / et les *tannîm* dans ses résidences de luxe ». Il est également possible que le terme *'iyyîm* soit à rapprocher d'une interjection exprimant la plainte (*'î*), qui est attestée dans deux passages de Qohélet (4,10 et 10,16), en tout à titre d'étymologie secondaire ; dans ces

¹⁷ TM : *qôl yēšorēr baḥalôn*. On a parfois proposé d'émender *qôl* en *kôs* (qui désigne également une espèce d'oiseau nichant dans les ruines, voir Ps 102,7), voir déjà J. WELLHAUSEN, *Die kleinen Propheten*, Berlin 1898³, 296 ; il faudrait lire alors : « le *kôs* chante à la fenêtre, / le corbeau se tient sur le seuil ». Cette conjecture fait sens dans le contexte de So 2,14 mais n'a pas d'appui textuel et reste donc hypothétique.

¹⁸ Les derniers mots du verset, *kî 'arzāh 'ērāh*, littéralement « car le cèdre est nu », sont difficiles à interpréter. On considère en général qu'il s'agit d'une référence au fait que le cèdre utilisé dans la construction et la décoration des maisons de Ninive est arraché par les créatures qui y résident désormais, mais cette lecture demeure conjecturale. Voir les commentaires *ad loc*.

¹⁹ Voir C. FREVEL, art. **tan**, *ThWAT* 8, 1994, p. 700-709 (avec des références à la littérature plus ancienne sur le sujet). Le terme est exclusivement attesté au pluriel dans la BH.

²⁰ Voir par exemple HAL I, 37, ainsi que FREVEL, *art. cit.* (n. 19), p. 703 ; JANOWSKI, *art. cit.* (n. 1), p. 160-161 ; P. RIEDE, « „Denn wie der Mensch jedes Tier nennen würde, so sollte es heißen“. Hebräische Tiernamen und was sie uns verraten », dans P. RIEDE, *Im Spiegel der Tiere. Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel*, OBO 187, Fribourg/Göttingen 2002, p. 165-212, ici p. 188. L'identification du *'î* à un canidé du désert se fonde principalement sur les contextes dans lesquels il est mentionné, ainsi que sur le parallèle *tannîm*/*'iyyîm* en Es 13,22. L'étymologie de ce terme n'est pas claire : il est peut-être à mettre en rapport avec l'égyptien *yw/ywyw*, « chien », mais il est également possible que ce nom soit une simple onomatopée correspondant au cri poussé par cet animal (voir par exemple RIEDE, *ibid.*, p. 188 n. 170 et les références bibliographiques). L'association de cet animal avec les cris et les hurlements est en tout cas attestée en Es 13,22, et a donc pu fonctionner au moins à titre d'étymologie secondaire. Voir ci-dessous.

cas, les *ʾiyyîm* désigneraient littéralement les « hurleurs ». Outre les *ʾiyyîm* et les *tannîm*, le verset précédent (13,21) mentionne également parmi les créatures qui peuplent les ruines de Babylone les *ʾohîm*, les *bênôt yaʿănāh* ainsi que les *šēʾîrîm*. Ce dernier terme désigne clairement des boucs (sauvages en l'occurrence)²¹ ; le sens des deux premiers termes demeure par contre disputé. Le terme *ʾohîm* est un hapax dans la BH ; il pourrait désigner une espèce de petit rapace (type hibou ou chouette) mais en l'absence de parallèle et d'une étymologie claire cette interprétation demeure nécessairement hypothétique²². Le syntagme *bênôt yaʿănāh* (au pluriel), ou *bat yaʿănāh* (au singulier), pour sa part, avait déjà été compris par la LXX comme désignant l'autruche (στρουθός)²³, et cette interprétation a été suivie par plusieurs commentateurs anciens et modernes. Cette identification peut s'appuyer sur un passage, en Lm 4,3, qui met en parallèle les *tannîm* (chacals) avec les *yēʿênîm* ; le terme *yēʿênîm*, dans ce contexte, semble faire référence aux autruches, et il pourrait donc s'agir d'une variante masculine de la forme *bênôt yaʿănāh*²⁴. Toutefois, l'identification de la *bat yaʿănāh* (forme au singulier) avec l'autruche se heurte également à un certain nombre de difficultés. Contrairement aux autres animaux identifiés ici, la présence d'autruches parmi les ruines s'explique mal ; en outre, Jb 39,13 atteste de l'existence d'un autre terme (*rēnānîm*) employé en hébreu pour désigner les autruches. La mention de la *bat yaʿănāh* dans la liste des oi-

²¹ Sur les les *šēʾîrîm* dans la BH, voir par exemple JANOWSKI, *art. cit.* (n. 1), p. 159-160 ; et pour le dossier iconographique, FREY-ANTHES, *op. cit.* (n. 2), p. 203-208.

²² Pour cette idée, voir déjà AHARONI, *art. cit.* (n. 15), p. 469. L'identification de *ʾoah** à un type de chouette repose essentiellement sur l'idée selon laquelle ce nom serait une onomatopée correspondant au cri de cet oiseau, « as Buh in Arabic, Uhu or Schuhu in German » (AHARONI, *art. cit.* [n. 15]). Bien que ce type d'étymologie soit problématique, il est intéressant de relever que la LXX, qui rend *ʾohîm* en Es 13,21 par le grec ἵχως, avait apparemment déjà associé le nom de cet animal au bruit qu'il émet. Pour une idée similaire, voir RIEDE, *op. cit.* (n. 20), p. 199 : le nom de cet animal serait à rapprocher de l'interjection *ʾah* exprimant la plainte (voir Ez 6,11) ; cf. également FREY-ANTHES, *op. cit.* (n. 2), p. 177-178.

²³ La LXX traduit les *bênôt yaʿănāh* par στρουθός en Lv 11,16 ; Dt 14,15 ; Es 34,13 ; 43,20 ; Jb 30,29. Dans d'autres passages, comme Es 13,21 ; Jr 27,39 (= 50,39 TM) et Mi 1,8, le référent hébreu est rendu par σερπῖνες, « sirènes ». Sur ce phénomène et sa signification, voir la contribution d'Anna Angelini dans ce volume.

²⁴ Le TM en Lm 4,3 lit *ky ʾnym*, toutefois cette leçon ne fait guère de sens ; on restitue en général *k yʾnym* avec le *Qerê*, voir par exemple U. BERGES, *Klagelieder*, HThKAT, Freiburg i. Br. 2002, p. 231. Il convient donc de rendre le verset comme suit : « Même les chacals présentent leur sein pour allaiter leurs petits, mais la fille de mon peuple (= Jérusalem) est devenue cruelle comme les *yēʿênîm* du désert ». L'idée selon laquelle les autruches se caractériseraient par leur cruauté à l'égard de leur progéniture est un *topos* dans la littérature antique, que l'on trouve également en Jb 39,14. Il est donc très probable que les *yēʿênîm* désignent ici les autruches. Outre la parenté entre ces formes en hébreu, l'idée selon laquelle la forme *yēʿênîm* représenterait une variante masculine de *bênôt yaʿănāh* peut notamment s'appuyer sur le parallèle établi en Lm 4,3 entre les *yēʿênîm* et les *tannîm* (chacals) ; dans d'autres passages, les *tannîm* sont régulièrement mis en parallèle avec les *bênôt yaʿănāh*, ce qui corrobore l'équivalence entre *yēʿênîm* et *bênôt yaʿănāh*. Voir Es 13,21 ; 43,20 ; Mi 1,8 ; Jb 30,29. Sur la signification de ce parallèle, voir ci-dessous.

seaux impurs de Lv 11 et de Dt 14 peut indiquer qu'il s'agit plus vraisemblablement d'un petit rapace ; en effet, la *bat ya'ānāh* est mentionnée dans ces listes en tête d'un groupe d'oiseaux (nos 7-15) qui suivent les grands rapaces (nos 1-5) et qui semble surtout inclure des petits oiseaux de proie nichant notamment dans les ruines et les espaces inhabités par l'homme²⁵. Il est donc vraisemblable que *bat ya'ānāh* est un terme qui désignait à l'origine un petit rapace, mais dont la signification aurait progressivement évolué pour désigner l'autruche ; le passage de Lm 4,3 semble indiquer que l'identification de *bat ya'ānāh* avec l'autruche n'est pas simplement le fait des traducteurs grecs, mais qu'elle s'inscrit dans une tradition antérieure à la LXX. En Jr 50,39-40 TM (= 27,39-40 LXX), les *bēnôt ya'ānāh* sont également mentionnées parmi les créatures peuplant les ruines de Babylone en compagnie de *'iyyîm* ainsi que des *šiyîm* ; ce dernier terme est une forme plurielle dérivée de l'hébreu *SYH** « désert » qui représente selon toute vraisemblance un terme générique désignant différentes créatures résidant dans le désert²⁶.

Enfin, ainsi qu'on l'a déjà mentionné, la plupart des animaux mentionnés dans ces textes sont repris en Es 34,9-17, où leur énumération est toutefois encore complétée par l'addition de quelques nouveaux termes de manière à former une liste comprenant douze termes, comme le montre le tableau ci-dessous.

34,11	(1) <i>qā'āt</i> , (2) <i>qippod</i> , (3) <i>yanšûp</i> , (4) <i>'orēb</i>
34,13	(5) <i>tannûm</i> , (6) <i>bēnôt ya'ānāh</i>
34,14	(7) <i>šiyîm</i> , (8) <i>'iyyîm</i> , (9) <i>šā'îr</i> , (10) <i>lîlîr</i>
34,15	(11) <i>qippôz</i> , (12) <i>dayyôt</i>

Comme So 2,14, Es 34,11 mentionne la *qā'āt* et le *qippod* mais ajoute le corbeau, *'orēb* (cf. So 2,14 LXX), ainsi que le *yanšûp*, terme que l'on peut rapprocher de l'accadien *enšubu* et qui désigne là encore une espèce de petit rapace²⁷. Les v. 13-14 reprennent pour leur part les créatures déjà

²⁵ Pour cette idée, voir déjà DRIVER, *art. cit.* (n. 15), p. 12-16 ; similairement par exemple BLAIR, *op. cit.* (n. 2), p. 76-77. La comparaison entre les listes d'oiseaux en Lv 11 et en Dt 14 en hébreu et en grec soulève un certain nombre de problèmes, qui ne peuvent pas être abordés ici. Voir sur cette question A. ANGELINI et C. NIHAN, « Unclean Birds in the Hebrew and Greek Versions of Leviticus and Deuteronomy », à paraître dans un ouvrage consacré au texte du Lévitique édité par Innocent HIMBAZA (Fribourg). Toutefois, cette question ne concerne pas la *bat ya'ānāh*, dont la position en début de la seconde partie de ces listes (après les oiseaux nos 1-5) demeure stable dans les versions.

²⁶ Sur la signification et les occurrences du terme *šiyîm*, voir par exemple JANOWSKI, *art. cit.* (n. 1), p. 161-163 (« Wüstenwesen », voir « Wüstendämonen ») ; FREY-ANTHES, *op. cit.* (n. 2), p. 173-177.

²⁷ Sur *enšubu* voir CAD E, p. 172 ; si l'on accepte l'identification de *enšubu* à *eššebu*, il s'agirait d'un oiseau nocturne de mauvais augure apparenté à la chouette (CAD E, p. 371 : « a nocturnal bird of ill-portent, related to the owl »). Sur l'identification de l'hébreu *yanšûp* à un petit rapace du type de la chouette, voir par exemple DRIVER, *art. cit.* (n. 15), p. 15.

mentionnées en Es 13,21 et Jr 50,39-40, mais ajoutent la mention d'une nouvelle créature, *lîlî*, qu'il convient vraisemblablement de rapprocher de la démonsé mésopotamienne *lilitu* ainsi qu'on le verra ci-dessous. A cette liste sont encore ajoutés en 34,15 deux animaux que l'on ne trouve nulle part ailleurs mentionnés parmi les habitants des ruines, *qippôz* et *dayyô*. Le second terme est très certainement une forme variante de l'hébreu *dā'āh*, qui désigne un type de rapace (peut-être le faucon ou le milan). Le premier terme, *qippôz*, est un *hapax* et son interprétation demeure difficile ; toutefois, la description du v. 15a (« Le *qippôz* fera là son nid, il y déposera ses œufs, les couvera et rassemblera [ses petits] sous son ombre ») indique clairement qu'il s'agit là aussi d'un oiseau, et le parallèle dans ce verset avec le terme *dayyô* suggère également une espèce de rapace²⁸. Si cette lecture est correcte, la liste de douze créatures que l'on trouve en Es 34 est ainsi encadrée, aux v. 11 et 15, par la mention de divers rapaces demeurant dans les ruines (nos 1-4 et 11-12 dans cette liste).

La discussion qui précède peut être résumée par le tableau de la page suivante.

De manière générale, il ressort de cette analyse que les deux principaux types de créatures qui peuplent les ruines dans le corpus de textes discuté ici sont, d'une part, différentes espèces d'oiseaux – notamment des petits rapaces du type de la chouette ou du hibou – et, d'autre part, des canidés du désert du type du chacal ou de la hyène. En So 2,14 la description des créatures qui résident dans les ruines de Ninive mentionne exclusivement des oiseaux (cf. encore Es 14,23). Les autres textes, pour leur part, mentionnent systématiquement les *'iyyîm* ou les *tannîm* parmi les habitants des ruines, et le texte de Jr 49,33 se contente d'ailleurs de décrire les ruines de Hāsor comme « le repaire des chacals », sans qu'aucun autre animal ne soit mentionné. Toutefois, si l'on peut considérer que les différentes espèces d'oiseaux et de canidés mentionnées dans ces textes sont en quelque sorte les représentants par excellence de l'espace des ruines, ils n'en sont pas les représentants exclusifs ; d'autres créatures encore sont énumérées dans les textes de notre corpus, tels que les boucs sauvages (*šē'îrîm*), les *šîyyîm* ou même Lilith. Le terme *šîyyîm*, qui représente selon toute vraisemblance un terme générique pour différentes créatures du désert ainsi qu'on l'a vu, semble d'ailleurs clairement attester du fait que les habitants des ruines, dans la BH, constituent une catégorie ouverte, susceptible d'accueillir d'autres créatures encore que celles explicitement mentionnées dans les textes de notre corpus.

TRAITS PARTAGÉS ET ISOTOPIES SIGNIFICATIVES DE L'ESPACE DES RUINES

²⁸ Voir là-dessus les remarques de G. R. DRIVER, « Birds in the Old Testament. II. Birds in Life », *PEQ* 87, 1955, p. 129-140, ici p. 136. D'autres auteurs ont proposé un rapprochement avec l'arabe *quffāzu(n)*, désignant un type de serpent, mais cette identification ne s'accorde pas avec la description d'Es 34,15a.

La question qui se pose à partir de là est de savoir dans quelle mesure il est possible d'identifier des traits récurrents associés aux créatures qui peuplent les ruines dans les textes de notre corpus, qui permettraient d'éclairer

		Es 13	Es 14	Es 34	Jr 49	Jr 50	So 2
OISEAUX	'oḥîm petit rapace (?)	X					
	bat ya'ānāh petit rapace	X		X		X	
	dayyôṭ rapace (milan ou faucon)			X			
	yanšûp petit rapace (effraie ?)			X			
	'orēb corbeau			X			(X) (LXX)
	qā'āt petit rapace (chouette ?)			X			X
	qippod petit rapace (hibou ?)		X	X			X
	qippôz rapace			X			
AUTRES CRÉATURES	'iyyîm « hurleurs » (canidés)	X		X		X	
	lîlîṭ			X			
	šîyyîm créatures du désert	X		X		X	
	šē'îrîm boucs sau- vages	X		X			
	tannîm canidés (chacals)	X		X	X		

en retour la logique culturelle sous-jacente à la sélection de ces animaux. De ce point de vue, il me semble qu'il est possible de dégager trois isotopies significatives dans ces textes, qui sont d'ailleurs étroitement associées à la représentation générale de l'espace que peuplent ces créatures.

(1) La première isotopie, qui est probablement la plus évidente, concerne l'association des créatures qui peuplent les ruines avec la mort et le chaos. Comme on l'a déjà vu, les ruines sont systématiquement caractérisées dans les textes de notre corpus comme un espace *antisocial*, qui a été rendu inhabitable pour l'homme, et qui représente en quelque sorte l'anti-thèse du monde civilisé²⁹. Dans certains passages, l'association de cet espace au chaos est d'ailleurs explicite, ainsi notamment en Es 34,11 où Yhwh annonce qu'il étendra sur la terre d'Edom « le cordeau du vide (*tohû*) et la pierre (à mesurer) le chaos (*bohû*) », deux termes qui n'apparaissent ailleurs qu'en Gn 1,2 et Jr 4,23 et qui renvoient à un état du monde antérieur à la création. Dans d'autres passages, comme So 2,13, les ruines sont mises en parallèle avec le « désert » (*midbār*), qui désigne là aussi un espace hostile à l'homme et inhabitable pour ce dernier³⁰. De manière fort logique, ce trait semble également caractériser plusieurs des animaux qui peuplent cet espace. Ce point est particulièrement clair dans le cas des *tannîm* (chacals), qui sont mentionnés dans plusieurs textes de notre corpus et qui apparaissent même en Jr 49,33 comme les habitants par excellence des ruines. Dans un passage des Psaumes, le « lieu des chacals » est ainsi mis en parallèle avec le terme *šalmāwet*, qui désigne typiquement dans la BH le séjour des morts, ou en tout cas un espace placé sous l'emprise des puissances de la mort : « Assurément, tu nous as écrasés dans le lieu des chacals (*mēqôm tannîm*),/ tu nous as recouverts de la ténèbre de la mort (*šalmāwet*) » (Ps 44,20)³¹. Dans d'autres textes, les *tannîm* sont mentionnés avec les *bēnôt ya'ānāh* dans le contexte de plaintes ; l'identification de l'énonciateur à ces deux animaux sert alors à indexer son exclusion de la communauté des hommes. Pour décrire les maux qui l'accablent et qui rendent son apparence inhumaine, Job affirme ainsi qu'il est devenu « le frère des *tannîm* et le compagnon des *bēnôt ya'ānāh* » (Jb 30,29 ; voir encore Mi 1,8). On retrouve un motif identique dans le Ps 102 (au v. 7), où

²⁹ Voir par exemple là-dessus JANOWSKI, *art. cit.* (n. 1), qui parle à juste titre d'un « monde anti-humain » (*gegenmenschliche Welt*). Pour une idée similaire, voir également RIEDE, *art. cit.* (n. 1), p. 159-241 (chapitre intitulé : « Repräsentanten von Gegenwelten als Dämonen »).

³⁰ Bien que le terme *midbār* ne désigne pas toujours le désert au sens strict, mais plus généralement l'ensemble du territoire situé au-delà des terres agricoles d'une ville ou d'un village (y compris les terres de pâturage), la description de So 2,13 implique que c'est bien dans le sens de « désert » que ce terme est entendu ici.

³¹ Tel qu'il est vocalisé dans le TM, le terme *šalmāwet* semble être compris comme un syntagme se composant de *šal* (« ombre ») + *māwet* (« mort »), d'où la traduction courante de ce terme par « ombre de la mort ». Toutefois, il est probable qu'il s'agisse là d'une étymologie secondaire, et que ce terme soit à comprendre à l'origine comme un pluriel abstrait de *šālam* II « être sombre » ; *šLMWT* signifierait ainsi « la ténèbre », ce qui explique également que dans plusieurs passages ce terme soit mis en parallèle avec l'hébreu *hošek* (voir Es 9,1 ; Ps 107,10.14 ; Jb 3,5 ; 10,21 ; 12,22 ; 34,22. Dans la BH, le terme *šLMWT* désigne typiquement Sheol (séjour des morts) ainsi que, par extension, les puissances qui caractérisent ce séjour. Sur l'étymologie de ce terme et ses principaux usages, voir H. NIEHR, *art. מַלְאוֹת, šalmāwet*, TDOT 6, 1989, col. 1056-1059.

cette fois le plaignant compare son apparence physique à celle de deux oiseaux nichant dans les ruines, dont le premier (*qā'āt*) est déjà mentionné en Es 34,11 et en So 2,14³². Ces exemples, et quelques autres encore, corroborent l'idée selon laquelle les créatures peuplant les ruines étaient typiquement vues, dans l'Israël ancien, comme les représentants d'un monde étrange et hostile à l'homme.

(2) Un second trait qui semble caractériser les créatures qui peuplent les ruines dans la BH est leur association avec la souillure et l'impureté. Cette isotopie prolonge logiquement la première, dans la mesure où la souillure, dans la BH, est elle-même étroitement liée à la mort et au chaos. Il est vraisemblable que tous les animaux peuplant les ruines étaient considérés comme étant de fait impurs, mais ce trait est particulièrement évident dans le cas des oiseaux mentionnés dans ces textes. Comme l'ont déjà relevé certains auteurs, plusieurs de ces oiseaux sont également mentionnés dans le contexte des listes de Lv 11 et Dt 14, où ils sont désignés comme « impurs » (*tāmē'*) ou « répugnants » (*šeqeš*). C'est le cas notamment des oiseaux suivants, mentionnés en Es 34 et en So 2: *qā'āt* (chouette ?), *yanšûp* (effraie ?), *'orēb* (corbeau), *bat ya'ānāh* (un petit rapace) et *dayyāh* (milan ou faucon), comme le montre le tableau comparatif ci-dessous³³:

	Es 34	So 2	Lv 11	Dt 14
<i>qā'āt</i>	34,11	2,14	11,18	14,17
<i>yanšûp</i>	34,11	–	11,17	14,16
<i>'orēb</i>	34,11	2,14 LXX	11,15	14,14
<i>bat ya'ānāh</i>	34,13	–	11,16	14,15
<i>dayyāh</i>	34,15	–	11,14	14,13

On notera encore dans le même sens que le *kôš*, qui est également décrit en Ps 102,7 comme un oiseau nichant dans les ruines (il est désigné comme « le *kôš* des ruines »), est lui aussi mentionné dans la liste des oiseaux impurs du Lévitique et du Deutéronome (voir Lv 11,17 et Dt 14,16). De manière générale, bien que les parallèles entre les listes d'oiseaux de So 2 et, surtout, d'Es 34 avec celles de Lv 11 et de Dt 14 ne soient pas systématiques – deux des oiseaux mentionnés en Es 34 et So 2, *qippod* et *qippôz*, n'apparaissent pas en Lv 11 et Dt 14 – ces parallèles sont néanmoins suffi-

³² Le second oiseau mentionné en Ps 102,7 est le *kôš* ; cet oiseau désigne vraisemblablement aussi un petit rapace du type de la chouette, et est également mentionné dans les listes d'oiseaux de Lv 11 et Dt 14, ce qui soulève la question du rapport entre les oiseaux nichant dans les ruines et l'impureté ou la souillure. Voir ci-dessous.

³³ Le tableau cite l'ordre des oiseaux en Lv 11 et Dt 14 selon le TM. La LXX ancienne de ces deux livres (représentée en l'occurrence par les codices A et B notamment) préserve une liste dans laquelle l'ordre des oiseaux présente des différences significatives avec la séquence attestée par le TM. Sur cette question, voir ANGELINI et NIHAN, *art. cit.* (n. 25). Pour la discussion présente, cependant, cette question n'est pas décisive et peut être laissée de côté.

samment significatifs pour confirmer l'hypothèse selon laquelle l'association de ces oiseaux avec le champ de la souillure a joué un rôle dans leur sélection parmi les habitants des ruines.

(3) Une troisième et dernière isotopie qui semble caractériser les créatures peuplant les ruines dans la BH, et qui a peu été relevée jusqu'à présent, concerne l'association de ces créatures avec des cris et des hurlements inhumains. De fait, ce motif est présent, à divers degrés, dans plusieurs textes de notre corpus, et son importance est déjà soulignée par la mention récurrente dans ce corpus des *'iyyîm*, terme qu'il convient vraisemblablement de traduire par « hurleurs » ainsi qu'on l'a vu. Es 13 évoque ainsi les « cris » (racine *'NH*) que poussent les hurleurs dans les palais, et les chacals dans les résidences de luxe (13,22) ; Es 34 mentionne la manière dont les boucs du désert s'appellent mutuellement (34,14) ; et So 2 parle du vacarme (*qôl*) que font les hullements des oiseaux s'échappant par les fenêtres des demeures abandonnées dans lesquelles ils nichent (2,14). Dans plusieurs cas, l'association des créatures peuplant les ruines avec le champ lexical et sémantique des cris et des hurlements est confirmée par d'autres passages de la BH. En Mi 1,8, notamment, le prophète annonce qu'il va se lamenter sur le sort promis aux villes d'Israël et de Juda en comparant les hurlements qu'il va proférer à ceux des *tannîm* (chacals) et des *bênôt ya'ânâh* : « Pour cela je vais prendre le deuil et me lamenter, j'irai pieds nus et sans habits, je proférerai des cris de deuil comme les *tannîm*, des lamentations funèbres comme les *bênôt ya'ânâh* »³⁴. Cette caractérisation des habitants des ruines doit vraisemblablement être rapprochée de la description du désert que l'on trouve ailleurs dans la BH comme *tohû yēlāl yēšîmon*, « un chaos rempli de hurlements » (Dt 32,10).

Au final, les trois isotopies qui ont été dégagées ici – l'association au chaos et à la mort, la souillure, ainsi que la présence de cris et de hurlements inhumains – contribuent à caractériser les ruines et leurs habitants comme un espace maudit, dont l'homme doit à tout prix se tenir à distance. Ce point est d'ailleurs souligné par l'affirmation qui conclut la description de So 2,13-15 : « Toute personne qui passe près d'elle (Ninive) sifflera et agitera la main », geste qui a très probablement ici une signification apotropaïque³⁵.

³⁴ Sur cet aspect, voir notamment la discussion de RIEDE, *art. cit.* (n. 1).

³⁵ Voir par exemple le commentaire d'IRSIGLER, *art. cit.* (n. 5), p. 311 : « Wer an diesem schauerlichen Ort vorbeikommt, vollzieht nach 15e-f Gesten, die in erster Linie apotropäischen Sinn haben, Unheimliches, Dämonisches abwehren wollen : "Pfeifen/Zischen" [...] und gleichzeitig dazu "die Hand schütteln" oder "schwenken" [...], d.h. eine abwehrende und abwinkende Handbewegung machen ».

LE POTENTIEL DÉMONIAQUE DES HABITANTS DES RUINES DANS LA BIBLE HÉBRAÏQUE

La discussion qui précède soulève inmanquablement la question du caractère démoniaque des créatures mentionnées parmi les habitants des ruines dans les textes de notre corpus. En effet, l'association des démons aux endroits déserts et désolés est un phénomène bien attesté dans le Proche Orient ancien, notamment en Mésopotamie. Le recueil d'incantations *Utukkū lemnūtu* (« méchants démons »), qui représente l'une de nos principales sources d'information sur les démons en Mésopotamie³⁶, identifie à plusieurs reprises la « steppe » (edin ou an-edin [var.] = *šēru*), ainsi que d'autres espaces similaires, au lieu dont proviennent les démons et vers lequel il convient de les renvoyer par le moyen d'incantations³⁷. On retrouve une conception similaire dans d'autres collections, par exemple certaines incantations contre la dédemonne Lamaštu ; dans l'une de ces incantations, Lamaštu est ainsi renvoyée vers « les animaux de la steppe », auxquels elle doit servir de nourrice³⁸. Le cas d'Azazel, sorte de démon mentionné dans le rituel de Lv 16 et qui est également associé à la « steppe » ou au « désert », atteste clairement du fait que cette conception faisait encore partie de l'imaginaire – et même, d'une certaine manière, des pratiques ! – des scribes qui ont composé la BH³⁹. En outre, certains des traits

³⁶ La version dite « canonique » de ce recueil, rédigée en sumérien et en accadien, date du premier millénaire av. n. è., bien que les premiers exemplaires des incantations contenues dans ce recueil soient plus anciens (époque paléo-babylonienne). Pour l'édition de la version canonique, voir M. J. GELLER, *Evil Demons: Canonical Utukkū Lemnūtu Incantations. Introduction, Cuneiform Text, and Transliteration with a Translation and a Glossary*, State Archives of Assyria Cuneiform Texts 5, Helsinki 2007.

³⁷ Voir notamment III, l. 31 ; III, l. 35 ; VI, l. 114 ; VI, l. 123 ; VI, l. 136 ; VI, l. 148 ; VII, ll. 98-100 ; VII, l. 152 ; XIII, l. 16-17.

³⁸ MB: II, ll. 17-20 (l. 20 : « Act as a midwife for the herds of Šakkan, the animals of the wilderness ! »). Edition et traduction du texte in W. FARBER, *Lamaštu : An Edition of the Canonical Series of Lamaštu Incantations and Rituals and Related Texts from the Second and First Millennia B.C.*, Winona Lake 2014, p. 180-181. Pour le parallèle entre cette incantation et le texte d'Es 34,9-17, où Lilith est mentionnée, voir notamment K. VAN DER TOORN, « The Theology of Demons in Mesopotamia and Israel », dans A. LANGE et al. (éds.), *Die Dämonen: Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt / Demons: The Demonology of Israelite-Jewish and Early Christian Literature in Context of their Environment*, Tübingen 2003, p. 61-83, ici p. 69.

³⁹ La graphie originale de ce nom est vraisemblablement préservée dans deux manuscrits de Qumran, 11Q19 26,13 (qui reproduit un passage correspondant à Lv 16,21bfin-22a) et 4Q180 1,7-8 (un petit *peshar* sur les anges rebelles), qui lisent tous deux 'ZZ'L. Comme l'indique la présence du théonyme ('L), il s'agit donc clairement d'un dieu, et cette notion est encore partiellement préservée dans la LXX, qui traduit la première mention du nom au v. 8 par ἀπολομπάιος, littéralement « l'éliminateur », terme fréquemment employé dans la tradition grecque pour désigner le dieu Hermès (je dois cette dernière observation à A. Angelini). La graphie du TM, qui préserve un texte consonantique 'ZZL (vocalisé en 'āzāzēl) provient vraisemblablement d'une métathèse, destinée à éviter la mention d'une autre divinité que Yhwh dans la Torah. L'étymologie de 'ZZ'L demeure disputée ; bien que l'on ne puisse entièrement

relevés plus haut qui définissent les créatures des ruines, tels que notamment les hurlements inhumains, mais aussi l'association à la mort et la souillure, sont également caractéristiques des démons dans le Proche Orient ancien⁴⁰.

Il existe en tout cas certaines indications qui attestent que les créatures peuplant les ruines dans la BH ont effectivement été identifiées à des puissances démoniaques par les lecteurs antiques. Dans la traduction grecque des livres prophétiques, qui remonte *grosso modo* au deuxième siècle av. n. è., le terme δαίμονια, « démons », est ainsi parfois utilisé pour rendre certaines des créatures mentionnées dans les textes de notre corpus, telles que les *šē'îrîm* (boucs sauvages) en Es 13,21 ainsi que les *šyyîm* (créatures du désert) en Es 34,14. Dans un autre passage, Jr 50,39 (= 27,39 LXX), les *šyyîm* sont rendus cette fois en grec par le terme ἰδάλματα, « spectres »⁴¹. Un autre témoin important de ce phénomène se trouve dans les « Chants du *maskîl* » à Qumrân (4Q510 et 511), un écrit composé au premier siècle av. n. è. et qui mentionne parmi les puissances maléfiques que le *maskîl* doit se charger d'exorciser : « tous les esprits des anges de destruction, ainsi que les esprits des "bâtards" : les démons, Lilith, les *'ohîm* ainsi que [...] » (4Q510 1,5)⁴². Dans la mesure où « Lilith » apparaît déjà en Es 34,14, alors que le terme *'ohîm* n'est attesté dans la BH qu'en Es 13,21, il est permis de considérer avec l'éditeur de ce manuscrit (M. Baillet) que le fragment se poursuivait par l'énumération d'autres créatures déjà mentionnées dans ces deux textes bibliques⁴³.

Cette interprétation des habitants des ruines dans la LXX et à Qumrân ne relève pas simplement d'une lecture secondaire, en quelque sorte « démonisante », de ces créatures. Certaines indications suggèrent au contraire que ce procédé d'identification était déjà à l'œuvre, d'une certaine ma-

exclure une dérivation de la racine 'z, « force, puissance », un rapprochement avec la racine sémitique 'ZZ, « colère, fureur » (cf. l'accadien *ezezu*) me paraît plus vraisemblable. Le nom 'ZZ'L signifierait ainsi « la colère du dieu », ou même « la colère divine », et désignerait par conséquent un type de démon résidant dans la steppe, vers lequel est envoyé le second bouc offert par la communauté dans le rituel de Lv 16. On notera encore, dans le même sens, que dans un passage du rituel (v. 22), le terme *midbār* est d'ailleurs expliqué par l'expression 'RŠ GZRH, littéralement « terre coupée » ou « séparée », expression employée ailleurs (Ps 88,6) pour désigner la situation des morts dans le monde souterrain, qui sont similairement « coupés » de Yhwh, parce que hors de son domaine de puissance. Pour cette observation et ses implications quant à l'interprétation du « désert » vers lequel le bouc pour Azazel est chassé, voir B. JANOWSKI, « Das Geschenk der Versöhnung. Leviticus 16 als Schlussstein der priesterlichen Kulttheologie », dans T. HIEKE (éd.), *The Day of Atonement, Its Interpretations in Early Jewish and Christian Traditions, Themes in Biblical Narrative. Jewish and Christian Traditions*, TBN 15, Leiden/Boston 2012, p. 3-31.

⁴⁰ Pour les cris comme trait caractéristique des démons, voir par exemple le début de la tablette XII du recueil *Utukkū lemnūtu* (ll. 1-12).

⁴¹ Sur ce dossier, voir la contribution d'Anna Angelini dans ce volume.

⁴² ...כל רוחי מלאכי חבל ורוחות ממזרים שדאים לילית אחים ו... Comparer également 4Q511 10,1-2, où toutefois seule la mention de « Lilith » est préservée. Pour l'édition de ces deux manuscrits, voir *DJD* 7, p. 215-219 et p. 219-262.

⁴³ Voir *DJD* 7, p. 217.

nière, lors de la composition de ces textes. L'exemple le plus clair concerne la mention de « Lilith » en Es 34,14, qui renvoie selon toute vraisemblance à la démonsé mésopotamienne *lilitû* ainsi qu'on l'a traditionnellement compris⁴⁴. Cette interprétation fait particulièrement sens au regard de la tradition mésopotamienne qui associe déjà le démon *lilû* (variante masculine de *lilitû*) avec le désert et les espaces non civilisés⁴⁵, comme c'est également le cas en Es 34 ; en outre, comme on l'a vu, l'interprétation de Lilith comme le nom d'un démon féminin est attestée à Qumrân dans les Chants du *maskîl* (4Q510 et 511). L'interprétation alternative de G. R. Driver, récemment reprise par J. Blair⁴⁶, qui voit dans le nom de « Lilith » en Es 34,14 une référence à un oiseau nocturne repose sur des arguments philologiques faibles (le rapprochement de Lilith avec l'hébreu *lāyēlāh*, « nuit »)⁴⁷ ; surtout, elle oblige à postuler que Lilith aurait provisoirement perdu son caractère de puissance démoniaque au moment de la composition d'Es 34 pour le retrouver peu après à Qumrân, ce qui paraît peu vraisemblable. La mention de Lilith en Es 34 semble ainsi bel et bien corroborer l'idée de la présence de démons parmi les créatures peuplant les ruines dans la BH. Toutefois, il convient de nuancer cette conclusion en observant que le caractère démoniaque de Lilith n'est guère développé dans le texte d'Es 34 ; le passage concerné (34,14b) se contente d'affirmer que Lilith trouvera dans les ruines du territoire d'Edom son « lieu de repos » (*mānoah*)⁴⁸. Cette observation nous renvoie au problème plus général du scénario propre à Es 34, sur lequel on reviendra ci-dessous.

Il est par contre beaucoup plus difficile d'établir le caractère démoniaque des autres créatures mentionnées parmi les habitants des ruines ; de ce point de vue, il convient d'admettre que la mention de Lilith en Es 34 demeure d'une certaine manière exceptionnelle. Néanmoins, les remarques faites dans la section précédente sur les principales isotopies associées aux habitants des ruines – la mort, la souillure et les hurlements – suggèrent déjà que ces créatures ne sont pas envisagées, dans les textes de notre

⁴⁴ Voir par exemple M. HUTTER, art. « Lilith לִילִית », in K. VAN DER TOORN *et al.* (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, seconde édition révisée, Leiden *et al.* 1999, p. 520-521 (ici p. 521). De manière plus détaillée, voir notamment la discussion chez FREY-ANTHES, *op. cit.* (n. 2), p. 179-200.

⁴⁵ Voir *Utukkū lemnūtu*, t. III, l. 35.

⁴⁶ G. R. DRIVER, « Lilith », *PEQ* 91, 1959, p. 55-57 ; BLAIR, *op. cit.* (n. 2), p. 90-91.

⁴⁷ Comme l'avait déjà suggéré W. FAUTH, « Lilith und Astarten in aramäischen, mandäischen und syrischen Zaubertexten », *WO* 17, 1986, p. 66-94, il est possible que la graphie de la forme hébraïque *LYLYT* (avec un second *yôd* intercalé entre le *lamed* et le *taw*), relève d'une étymologie secondaire (et populaire) associant Lilith à la nuit (*lāyēlāh*). Toutefois, ce phénomène ne permet pas de conclure que le nom de Lilith, en Es 34,14, renverrait à un oiseau nocturne plutôt qu'à un démon.

⁴⁸ Cette observation est également relevée à juste titre par FREY-ANTHES dans son analyse de Lilith en Es 34 (*op. cit.* [n. 2], notamment p. 200). Frey-Anthes en conclut que, si Es 34,14 fait bien référence à la démonsé mésopotamienne Lilith, cette figure ne serait plus envisagée ici comme une « démonsé » à proprement parler mais plutôt comme un « *peripherer Geist* ». La distinction entre « démon » et « esprit périphérique » me paraît toutefois assez artificielle.

corpus, comme de simples animaux, mais en tant qu'ils incarnent en quelque sorte les *puissances* liées à cet espace. Cette remarque générale est corroborée par l'analyse des contextes d'occurrence des termes employés pour désigner les habitants des ruines dans la BH, qui ne sont pas restreints au champ animalier. Dans les limites de cette étude, on se contentera de donner ici quelques exemples significatifs de ce phénomène.

(1) Dans deux autres passages de la BH, les *šē'îrîm* – au sens de boucs sauvages, et non domestiques – sont explicitement identifiés à des puissances surhumaines auxquelles la communauté d'Israël (ou une partie de cette dernière) est accusée de vouer un culte. Selon Lv 17,7, les Israélites, lorsqu'ils refusent d'apporter leurs sacrifices au sanctuaire du désert, offrent ces derniers aux *šē'îrîm* ; et selon 2 Ch 11,15, le roi Jéroboam aurait fait construire non seulement des veaux (cf. 1 R 12,28) mais également des « boucs » (*šē'îrîm*) afin de représenter les dieux de Samarie. La première de ces mentions, en Lv 17,7, est particulièrement intéressante dans la mesure où la formulation de ce passage emploie une expression, *ZNH 'HR*, qui désigne le fait de se donner en prostitution, et qui est habituellement utilisée dans la BH pour critiquer le culte rendu à d'autres dieux que Yhwh⁴⁹. Même s'il convient de ne pas négliger la dimension polémique de ce passage, la phraséologie employée indique clairement que les *šē'îrîm*, ici, ne désignent pas simplement des boucs sauvages mais plus largement des puissances qui ont la capacité d'amener une partie de la communauté à se détourner de Yhwh⁵⁰. Il est possible que cette représentation des *šē'îrîm* soit à mettre en rapport avec la tradition iconographique ouest-sémitique identifiant les boucs à des symboles d'une force sauvage, mal maîtrisée par l'homme⁵¹.

(2) Dans le même sens, le passage déjà cité du Ps 44,20 qui met en parallèle le « territoire des chacals (*tannîm*) » avec la « ténèbre » du séjour des morts (*šalmāwet*) est particulièrement intéressant, dans la mesure où le terme *šalmāwet*, dans la BH, désigne un espace qui est étroitement associé aux puissances de la mort, et qui a apparemment le pouvoir d'enchaîner l'homme ; voir par exemple Ps 107,10 : « Ceux qui habitent dans l'obscurité et la ténèbre (*šalmāwet*),/ sont prisonniers de la misère et des chaînes (litt. du fer) ». A travers l'association du « territoire des *tannîm* » avec les ténèbres du séjour des morts, les *tannîm* sont ainsi eux-mêmes mis en rapport – sinon identifiés – avec des puissances surhumaines qui ont le pouvoir de lier l'homme.

(3) Un dernier exemple, enfin, concerne la mention des *šiyîm* dans le Ps 74,14, qui affirme qu'après sa victoire sur Léviathan Yhwh aurait donné

⁴⁹ Voir Ex 34,15.16 ; Lv 20,5.6 ; Dt 31,16 ; Jg 2,17 ; 8,27.33 ; Ez 6,9 ; 20,30 ; 23,30 ; 1 Ch 5,25. Dans d'autres passages, comme Jr 3,1 ou Os 1,2, cette notion est implicite.

⁵⁰ Pace BLAIR, *op. cit.* (n. 2), p. 79-90.

⁵¹ Sur ce dossier, voir la synthèse chez FREY-ANTHES, *op. cit.* (n. 2), p. 203-205 ; cette symbolique est notamment attestée par le type iconographique du « maître des capridés ».

sa tête en pâture aux *šyyîm*⁵². Même si le scénario sous-jacent à ce passage demeure très succinct⁵³, son caractère franchement mythologique indique clairement que les *šyyîm*, ici, ne désignent pas simplement les animaux du désert mais bien plutôt un ensemble de puissances liées à cet espace, et qui sont convoquées pour permettre au dieu Yhwh d'achever sa victoire sur le monstre Léviathan⁵⁴.

Au final, ces remarques suggèrent que la question de savoir si les créatures qui peuplent les ruines dans les scénarios prophétiques de la BH sont des animaux ou des démons est mal posée, et repose sur une fausse alternative. À l'exception de Lilith en Es 34, ces textes n'identifient pas explicitement les habitants des ruines à des démons, ni ne développent de démonologie (au sens d'un discours culturel cohérent sur les démons) dans leur description de l'espace des ruines. Simultanément, plusieurs éléments indiquent que la mention de ces créatures ne relève pas non plus simplement d'une description strictement zoologique : le contexte de la description (l'espace des ruines), la nature des créatures sélectionnées, ainsi que les principaux traits qu'elles partagent invitaient logiquement le lecteur ancien à voir dans ces créatures aussi bien des animaux que des puissances du chaos, auxquelles il était aisé de prêter également des traits démoniaques. Dit autrement, les habitants des ruines dans la BH ne sont pas des démons, mais ils présentent ce que l'on pourrait appeler un « potentiel démoniaque »⁵⁵. En outre, l'explicitation de ce potentiel démoniaque n'est pas simplement un phénomène post-biblique ; il commence d'une certaine manière avec l'introduction de Lilith parmi les habitants des ruines, et se prolonge ensuite dans la tradition grecque ainsi qu'à Qumrân, où la composante proprement démoniaque des habitants des ruines est désormais plus franchement développée. Loin de représenter une rupture, l'interprétation des habitants des ruines proposée dans ces deux traditions juives postérieures correspond bien plus à une forme d'actualisation et d'amplification d'un scénario culturel qui est déjà à l'œuvre dans les textes prophétiques.

⁵² Le texte hébreu préservé par le TM, *lě'am lěšyyîm*, fait problème ; il faut probablement lire ici *lě'am šyyîm*, « au peuple des *šyyîm* » ; voir par exemple F.-L. HOSSFELD et E. ZENGER, *Psalmen 51–100*, HThKAT, Freiburg i. Br. 2000, p. 358.

⁵³ Il reprend toutefois le scénario que l'on trouve déjà attesté à Ugarit, voir KTU 1.3 III 38-42 (à propos de la victoire d'Anat sur les puissances chaotiques associées à l'élément marin) et KTU 1.5 I 3-5 (à propos de Baal), ainsi que dans d'autres textes de la BH (Es 27,1 ; voir également Jb 40,25).

⁵⁴ Comme le relève JANOWSKI, *art. cit.* (n. 1), p. 162, le texte de Ps 74,14 oppose ainsi deux types de créatures mythiques et monstrueuses, le premier associé à la mer (Léviathan), le second à l'espace du désert (les *šyyîm*).

⁵⁵ Sur ce point, en particulier, la lecture proposée ici se démarque de celle de FREY-ANTHES, *op. cit.* (n. 2), p. 159-241.

ÉSAÏE 34 ET LA SOUVERAINETÉ DE YHWH SUR LES HABITANTS DES RUINES

Reste alors une dernière question qui demande à être traitée dans le cadre de cette étude, et qui concerne le cas spécifique d'Es 34,9-17. Les remarques qui précèdent, notamment sur la figure de Lilith, suggèrent déjà que ce scénario occupe une place à part parmi les descriptions prophétiques des habitants des ruines dans la BH, dont il s'agit alors de comprendre à la fois l'origine et la signification. Cette question, qui n'a pas suffisamment été considérée dans la discussion des habitants des ruines jusque là, mériterait en réalité une discussion plus approfondie ; dans le contexte de cette étude, on se contentera de quelques remarques générales portant sur les points essentiels⁵⁶.

Ainsi qu'on l'a déjà relevé, le texte d'Es 34 représente un supplément tardif au sein du recueil d'Ésaïe, que l'on doit vraisemblablement dater de la seconde moitié de l'époque perse. Cette conclusion est en cohérence avec l'observation selon laquelle ce texte présente, par rapport aux autres textes de notre corpus, la liste la plus complète des habitants des ruines. La structure de la péricope formée par les v. 9-17 demeure disputée⁵⁷ ; il me semble pour ma part qu'il est possible d'identifier une organisation en A-B-C-A'-B'-C' :

A 34,9-10	Destruction du territoire d'Edom
B 34,11a	Première liste de quatre oiseaux
C 34,11b	Délimitation de l'espace du chaos (<i>tohû</i> + <i>bohû</i>)
A' 34,12-13a	Disparition de la population d'Edom
B' 34,13b-16	Seconde liste de huit créatures
C' 34,17	Yhwh partage le territoire d'Edom

Sur le plan formel, la délimitation entre les deux parties du texte (v. 9-11 et 12-17) est notamment indiquée par le fait que le v. 17, qui conclut la seconde partie, reprend le langage et les thèmes du v. 11, qui conclut la première partie : on retrouve en effet dans les deux versets une référence à la prise de possession du territoire d'Edom par les créatures qui peuplent les ruines, avec les verbes *YRŠ* (« prendre possession ») et *ŠKN* (« demeurer, résider »), en lien avec une référence à la division de ce territoire à l'aide d'un « cordeau » (*qaw*)⁵⁸. Toutefois, au v. 17 l'ordre de ces motifs est

⁵⁶ L'analyse qui suit se base sur le texte hébreu préservé par la tradition massorétique (TM) ainsi que par le texte du grand rouleau d'Ésaïe à Qumrân (1QIsa^a 28,9-17). La version grecque d'Es 34,9-17 présente quelques variantes significatives par rapport à l'hébreu, notamment du fait que le scénario de destruction d'Edom semble redirigé vers Sion, donc vers Jérusalem. Sur ce dossier, voir désormais l'étude d'A. ANGELINI, « Ruins, Zion and the Animal Imagery in Isaiah 34 », *JSCS* 49, p. 97-109.

⁵⁷ Pour une structuration différente du passage, mais qui est basée à mon sens sur des critères problématiques, voir par exemple BEUKEN, *op. cit.* (n. 6), p. 308-309.

⁵⁸ Ce parallèle est d'autant plus significatif que ces deux verbes n'apparaissent ensemble que dans deux autres passages de la BH : Es 65,9 et Ps 37,29. De manière très intéressante, dans ces deux passages ces verbes sont employés pour désigner l'occupation de

désormais inversé, puisque la prise de possession du territoire suit la division de ce dernier, au lieu qu'elle la précède au v. 11 ; ainsi qu'on le verra, ce procédé stylistique a vraisemblablement une signification précise. Comme c'est habituellement le cas dans les structures de ce type, la seconde partie (A'-B'-C') ne répète pas simplement la première, mais introduit différents développements. Le premier élément de chacune des deux parties (A/A') décrit la destruction du territoire d'Edom ; mais alors que A se termine par l'évocation de la disparition de la population humaine du territoire (v. 10b : « de génération en génération (Edom) restera dévasté, plus jamais personne n'y passera »), A' reprend et amplifie ce motif en évoquant la disparition de l'aristocratie d'Edom (v. 12), pour conclure sur l'image des « palais » et des « tours » entièrement abandonnés à la nature (v. 13a). Le second élément (B/B') décrit les créatures qui viennent peupler le territoire d'Edom après sa destruction, conformément au scénario général qui caractérise les textes prophétiques de notre corpus ; là encore, une première liste de quatre oiseaux (v. 11a) est complétée par une seconde liste de huit créatures (v. 13b-16), qui se termine toutefois aux v. 15-16 par l'évocation de deux nouvelles espèces d'oiseaux⁵⁹. Le troisième et dernier élément (C/C') décrit la division du territoire d'Edom ; par rapport au v. 11b, qui introduit ce motif, le v. 17 souligne le fait que cette division du territoire est réalisée par Yhwh lui-même, et qu'elle est la condition qui permet aux créatures mentionnées dans les versets précédents de s'y installer de manière permanente : « c'est pour toujours qu'elles en prendront possession, / de génération en génération elles y résideront »⁶⁰. De cette manière, la description d'Es 34,9-17 culmine en soulignant que c'est *Yhwh lui-même qui donne en possession le territoire d'Edom* aux différentes créa-

la terre par les « serviteurs de Yhwh » (Es 65,9) et par les « justes », autrement dit par la partie de la communauté restée loyale à Yhwh. L'emploi de ces deux verbes pour désigner l'occupation du territoire d'Edom par différentes créatures en Es 34,11 et 34,17 représente ainsi une inversion de ce motif.

⁵⁹ On peut discuter la question de savoir s'il convient de prendre le v. 16 avec le v. 15 ou avec le v. 17. Le fait que le v. 16 débute par une exhortation adressée aux destinataires du recueil d'Ésaïe (« Cherchez dans le livre de Yhwh et lisez ! ») pourrait être un indice de séparation et signaler le début de la dernière section de la pericope, auquel cas il conviendrait de prendre le v. 16 avec le v. 17. D'un autre côté, le reste du v. 16 prolonge clairement la description du v. 15b, et se conclut sur le motif du « rassemblement » des rapaces par Yhwh (verbe *QBS*), qui est déjà introduit à la fin du v. 15 (avec le même verbe). Il est en outre possible que l'exhortation du v. 16aα doive être vue comme une glose pour des raisons d'ordre métrique et stylistique ; voir par exemple BEUKEN, *op. cit.* (n. 6), p. 303-304. Au final, il me paraît préférable de conserver le v. 16 avec le v. 15.

⁶⁰ L'usage des pronoms suffixes dans le TM du v. 17 soulève certaines difficultés. Le v. 17aα emploie un pronom suffixe féminin (*lāhen*), qui semble faire référence aux *dayyōt* mentionnés aux v. 15-16 ; toutefois, le v. 17aβ continue avec un pronom suffixe masculin (*lāhem*). Il est difficile de déterminer la signification précise de ce procédé stylistique ; dans tous les cas, il me semble probable que le v. 17a a en vue l'ensemble des créatures mentionnés plus haut, et non seulement les rapaces du v. 15b. La LXX harmonise en utilisant exclusivement le masculin pluriel.

tures qui viennent s'y installer après la disparition de toute civilisation humaine.

Cette interprétation, si elle est correcte, confirme l'idée selon laquelle le texte d'Es 34,9-17 représente une relecture spécifique du motif des ruines et de leurs habitants dans les traditions prophétiques. Cette relecture reprend le scénario de base commun à ces textes, centré sur la destruction d'un territoire par Yhwh et le remplacement de la population humaine par des créatures non humaines, mais elle le développe significativement de deux manières. D'une part, en amplifiant considérablement la liste de ces créatures pour atteindre le chiffre symbolique de douze (4+8) ; et d'autre part, en insistant sur le fait que le territoire détruit par Yhwh n'est pas simplement abandonné aux habitants des ruines – comme cela semble être le cas jusque là dans les autres textes de notre corpus – mais demeure entièrement sous le contrôle de Yhwh. D'une certaine façon, Yhwh est représenté ici à la manière d'un souverain proche oriental qui, après avoir conquis un territoire, y implante de nouveaux colons – en l'occurrence, les créatures qui viennent résider dans le territoire d'Edom abandonné par sa population humaine. En tant que souverain responsable de ce territoire, le dieu Yhwh se charge de faire régner l'ordre sur les ruines et leurs habitants, et permet à ces derniers de se développer harmonieusement. Le texte d'Es 34 culmine ainsi aux v. 15-16 sur l'évocation de scènes quasiment idylliques, où une espèce de rapaces (*qippôz*) couve ses petits et les protège (v. 15a), alors que l'autre espèce (*dayyāh*) se rassemble par couples (v. 15b : « chaque femelle avec son compagnon »)⁶¹ ; au v. 16, la réunion de ces couples de rapaces est d'ailleurs rapportée à l'activité de Yhwh lui-même ou, plus précisément, de l'un de ses agents (son « esprit », voir v. 16b)⁶². C'est également ainsi qu'il faut probablement comprendre la référence, à première vue énigmatique, à Lilith trouvant dans les ruines son « lieu de repos » (v. 14b). Lorsqu'il est utilisé dans un sens spatial, le terme hébreu *mānoah* désigne en quelque sorte le lieu auquel une personne ou une chose est liée, et dans lequel elle peut réaliser son potentiel : la terre d'Israël en Dt 28,65 dans le cas du peuple, ou le temple de Jérusalem en 2 Ch 6,16 dans le cas de l'arche de l'alliance. Dans le même sens, l'usage de ce terme en Es 34,14 suggère que c'est dans les ruines du territoire d'Edom, abandonné par sa population humaine, que Lilith trouve en quelque sorte le lieu approprié à sa nature de démons. Cette conception reprend évidemment l'image traditionnelle qui associe les démons aux endroits déserts et isolés ; mais le motif du « repos » accordé à Lilith suggère, simultanément, que dans l'utopie qui caractérise Es 34,9-17 même les démons trouvent d'une certaine manière leur place dans un ordre cosmique placé sous l'autorité du dieu Yhwh.

⁶¹ On notera d'ailleurs que les deux isotopies sont en quelque sorte complémentaires : l'une évoque la parentalité, l'autre la relation conjugale entre les rapaces du v. 15.

⁶² Ici comme dans d'autres contextes, le terme « esprit » (*ruah*) désigne vraisemblablement une puissance rattachée à la cour du dieu Yhwh, et que ce dernier peut déléguer pour le représenter ; voir par exemple 1 S 19,20 ; 2 R 2,16 ; Ez 8,3, etc.

L'enjeu principal de cette réinterprétation du scénario de base en Es 34 est donc bien d'affirmer la souveraineté de Yhwh sur l'espace des ruines ; en ce sens, on peut rapprocher ce passage d'autres textes postexiliques qui visent de manière similaire à élargir le contrôle de Yhwh sur des espaces liminaires, qui étaient jusque là peu ou mal contrôlés par lui, comme par exemple le séjour des morts⁶³. Dans le cas d'Es 34, ce développement implique une transformation significative de l'imaginaire des ruines dans la tradition biblique. Les ruines demeurent un espace profondément étranger à l'homme, peuplé de créatures chaotiques et incompatibles avec la civilisation : par rapport aux descriptions antérieures, ce trait est d'ailleurs encore renforcé par l'amplification de la description des habitants des ruines en Es 34. Simultanément, cet espace est désormais intégré (ou plutôt réintégré, comme on l'a vu) dans une certaine conception de l'ordre cosmique gouverné par le dieu Yhwh : il ne s'agit donc plus d'un espace *séparé*, abandonné aux puissances du chaos, mais plutôt d'un espace situé aux confins de la civilisation, dans lequel toute une série de créatures incompatibles avec la société des hommes trouvent leur place (comme le montre l'exemple de Lilith analysé ci-dessus). Bien que ce point n'ait, à ma connaissance, guère été relevé, on a là en quelque sorte l'amorce d'une transition vers un imaginaire des ruines comme espace *fantastique*, plutôt que franchement démoniaque : les créatures qui peuplent les ruines en Es 34 sont étranges et mystérieuses, mais elles ne représentent plus véritablement de menace pour l'ordre cosmique, puisqu'elles sont elles-mêmes soumises à l'autorité du dieu Yhwh. Comme le montre l'étude d'Anna Angelini, cette représentation des ruines comme espace fantastique va être considérablement développée dans la traduction grecque, en lien avec d'autres influences culturelles à l'œuvre dans le monde hellénistique.

CONCLUSIONS

En conclusion, on avancera ici quatre remarques générales qui reprennent les principaux résultats de cette étude.

(1) L'identification taxonomique des créatures qui peuplent les ruines soulève des problèmes considérables, qui mériteraient de faire l'objet d'une discussion à part entière. Toutefois, l'analyse qui précède suggère que les deux principaux types de créatures mentionnées dans ce contexte sont, d'une part, différentes espèces d'oiseaux nichant dans les ruines (voir So 2,14) ; et d'autre part, des canidés du désert comme le chacal (voir Jr 49,33). Cela étant, il est clair que la population des ruines dans la BH est une catégorie ouverte, et non fermée, susceptible en principe toutes les créatures désignées par le terme de *šyyîm*, ou « créatures du désert ».

⁶³ Sur cet aspect, voir par exemple S. U. GULDE, *Der Tod als Herrscher in Ugarit und Israel*, FAT 2/22, Tübingen 2007.

(2) Les créatures peuplant les ruines dans la BH semblent essentiellement se caractériser par trois séries de traits, ou trois isotopies, qui sont d'ailleurs elles-mêmes étroitement liées à la nature de cet espace : le chaos et la mort ; la souillure (notamment dans le cas des oiseaux) ; ainsi que le fait de proférer des cris et des hurlements inhumains. Ces trois isotopies contribuent à caractériser les ruines comme un espace maudit (c-à-d abandonné des dieux), à distance duquel les hommes doivent rester.

(3) L'étude du champ lexical et sémantique des créatures mentionnées parmi les habitants des ruines confirme l'hypothèse, déjà avancée par différents chercheurs, selon laquelle ces créatures sont représentées (de manière plus ou moins systématique) comme des *puissances du chaos*, et non comme de simples animaux. La mention parmi les habitants des ruines de « Lilith », qui doit être mise en rapport avec la démonsse babylonienne *lilitu*, corrobore en outre l'idée selon laquelle ces puissances pouvaient être identifiées à des démons, ce qui est d'ailleurs conforme à l'association classique entre ruines et démons dans l'imaginaire proche oriental. Toutefois, à l'exception de Lilith cet aspect demeure largement implicite dans les textes de notre corpus ; de ce point de vue, les descriptions des ruines dans la BH ne développent pas de démonologie cohérente, et ne semblent pas non plus renvoyer à une pratique d'exorcisme comparable à celle attestée dans les traditions savantes mésopotamiennes (bien que des traditions comparables aient pu être connues par les auteurs bibliques).

(4) Le texte d'Es 34,9-17, qui est le plus tardif au sein du corpus étudié ici, représente une réinterprétation significative du scénario initial, dont l'enjeu principal est d'affirmer la souveraineté du dieu Yhwh sur l'espace des ruines. Dans cette relecture de la tradition, les ruines ne sont plus simplement conçues comme un territoire abandonné aux puissances du chaos (comme c'est le cas dans les autres textes du corpus, et plus largement dans la tradition proche-orientale dont il s'inspire), mais représentent en quelque sorte les confins de l'ordre cosmique, dans lesquels toute une série de créatures étranges et mystérieuses trouvent leur place. Cette transformation amorce la transition vers un nouvel imaginaire des ruines comme espace *fantastique*, qui sera considérablement développé et explicité dans la traduction grecque.

APPENDICE : LE CORPUS DES TEXTES DES RUINES

Nota bene : La présentation des textes qui forment le corpus étudié dans cet article suit l'ordre canonique ; pour la chronologie relative de ces textes, voir ci-dessus sect. 2. On donne ici le texte hébreu (selon le TM) et sa traduction ; pour le texte grec, voir l'étude d'Anna Angelini dans ce volume. Les principaux problèmes d'ordre textuel et philologique ainsi que les choix de traduction sont discutés dans le corps de la présente étude.

Ésaïe 13,19-22 (Babylone)

19 וְהָיְתָה בָּבֶל צִבִּי מִמְּלָכוֹת תְּפִאֲרַת גִּאוֹן כְּשָׁדִים בְּמַהֲפֶכֶת אֱלֹהִים אֶת־סֹדֶם וְאֶת־עֹמֹרְהָ׃	19 Alors Babylone, le joyau des royaumes, la fière parure des Chaldéens, sera frappée de la même catastrophe divine qui a frappé Sodome et Gomorrhe.
20 לֹא־תֵשֵׁב לְנֶצַח וְלֹא תִשְׁכֵּן עַד־דּוֹר וָדוֹר וְלֹא־יִהְיֶה שָׁם עֶרְבִי וְרָעִים לֹא־יִרְבְּצוּ שָׁם׃	20 Elle ne sera plus jamais habitée, de génération en génération, on n'y résidera pas ; l'Arabe n'y plantera plus sa tente, et les bergers n'y feront pas coucher leurs trou- peaux.
21 וְרִבְצוּ־שָׁם צִיִּים וּמִלְאוּ בְתֵיחֵם אֲחִים וְשָׁכְנוּ שָׁם בְּנוֹת יַעֲנָה וְשֹׁעִירִים יִרְקְדוּ־שָׁם׃	21 Ce sont les créatures du désert qui se coucheront là : les hiboux (?) envahiront leurs maisons ; les <i>bēnôt ya'ānāh</i> y résideront, et les boucs y danseront ;
22 וְעֵנָה אֵיִם בְּאֶלְמִנוֹתָיו וְתַנִּים בְּהִיכְלֵי עֲנָנָה וְקָרוֹב לְבוֹא עֲתָה וְיָמֶיהָ לֹא יִמָּשְׁכוּ׃	22 les « hurleurs » crieront dans ses palais, et les chacals dans ses résidences de luxe – le temps fixé pour elle se rapproche, et ses jours ne seront pas prolongés !

Ésaïe 14,23 (Babylone)

וְשָׂמַתִּיהָ לְמוֹרֶשׁ קִפְדִּי וְאֶנְגִּמִּי־מִים וּמִטְאֲמַתִּיהָ בְּמִטְאֲמַתִּי הַשֹּׁמֵד נָאֻם יְהוָה צְבָאוֹת׃	Je ferai d'elle (Babylone) le domaine du <i>qippôd</i> , ainsi qu'un marécage ; je la balayerai avec le balai de la destruction – déclaration de Yhwh-Armée.
--	---

Ésaïe 34,9-17 (Edom)

9 וְנַחֲפָכוּ נַחְלֵיהָ לְזֶפֶת וְעִפְרָהּ לְגִפְרִית וְהָיְתָה אֶרֶצָהּ לְזֶפֶת בְּעֵרָה׃	9 Les torrents d'Edom se changeront en poix, et sa poussière en soufre ; sa terre deviendra de la poix brûlante,
10 לַיְלָה וְיוֹמָם לֹא תִכָּבֵּה לְעוֹלָם יִעֲלֶה עֲשָׁנָהּ מִדּוֹר לְדוֹר תִּחָּרֵב׃	10 de nuit comme de jour, elle ne s'éteindra pas : sa fumée s'élèvera à jamais ; de génération en génération (Edom) restera dévas- tée,

לִנְצַח נִצְחִים אֵין עֵבֶר בָּהּ:	plus jamais personne n'y passera.
11 וַיִּרְשׁוּהָ קֶאֱת וְקַפּוֹד וַיִּנְשׂוּרָהּ וְעֶרֶב יִשְׁבְּנוּבָהּ וַנְּמָה עָלֶיהָ קֶרְתָּהּ וַאֲבִיבָהּ:	11 La chouette et le hibou (?) y habiteront ; l'effraie et le corbeau y résideront. (Yhwh) étendra sur elle le cordeau du vide et la pierre (à mesurer) le chaos.
12 חֲרִיָּה וְאִי־רָשָׁם מְלוּכָה יִקְרָאוּ וְכָל־שָׂרֶיהָ יִהְיוּ אָפֶס:	12 Ses nobles n'y proclameront plus de roi, et tous ses princes auront disparu.
13 וְעֵלְתָה אֲרֻמְנֶתֶיךָ סִירִים קַמּוֹשׁ וְחוֹחַ בְּמִבְצָרֶיהָ וְהָיְתָה נוֹחַ תַּנִּים חֲצִיר לְבָנוֹת יַעֲנֶה:	13 Les ronces pousseront dans ses palais, les orties et les chardons dans ses tours ; ce sera le repaire des chacals, le pâturage des <i>bēnôt ya'ānāh</i> .
14 וּפְגָשׁוּ צִיִּים אֶת־אִיִּם וְשַׁעִיר עַל־רֵעֵהוּ יִקְרָא אֶדְשָׁם הֲרִגִיעָה לִילִית וּמִצָּאָה לָהּ מְנוּחַ:	14 Les créatures du désert et les hurleurs s'y ren- contreront, chaque bouc y appellera son compagnon ; c'est encore là que résidera Lilith, et qu'elle trouvera son lieu de repos.
15 שָׂמָה קִנְיָה קִפּוֹז וְתַמְלֵט וּבִקְעָה וְדִגְרָה בַצֶּלָה אֶדְשָׁם נִקְבְּצוּ דִּיּוֹת אִשָּׁה רַעוּתָהּ:	15 Le grand-duc (?) y fera son nid, pondra ses oeufs, les couvera, et rassemblera (ses petits) sous son ombre/aile ; là encore, se rassembleront les vautours, chaque femelle avec son compagnon.
16 דַּרְשׁוּ מֵעַל־סֵפֶר יְהוָה וּקְרָאוּ אַחַת מֵהֵנָּה לֹא נַעֲדָרָה אִשָּׁה רַעוּתָהּ לֹא פָקְדוּ כִּי־פִי הוּא צִוָּה וְרוּחוֹ הוּא קִבֵּצָן:	16 Cherchez dans le livre de Yhwh, et lisez ! Aucune de ces créatures ne sera absente, Aucune n'aura à s'enquérir de son compagnon ! Car c'est la bouche de Yhwh qui l'ordonne, c'est son esprit qui les rassemble ;
17 וְהוּא־הִפִּיל לָהֶן גּוֹרֵל וַיְדוּ חֲלֻקָתָהּ לָהֶם בְּקוֹ עַד־עוֹלָם יִרְשׁוּהָ לְדוֹר וָדוֹר יִשְׁבְּנוּבָהּ:	17 c'est lui qui a procédé au tirage des parts pour eux, et c'est sa main qui leur a partagé le pays au cor- deau ; c'est pour toujours qu'elles en prendront possession, de génération en génération elles y résideront.

Jérémie 49,33 TM = 30,28 LXX (Ḥaṣor)

וְהָיְתָה חֲצוֹר לְמַעוֹן תַּנִּים שְׂמָמָה עַד־עוֹלָם לֹא־יֵשֵׁב שָׁם אִישׁ וְלֹא־יִגוֹר בָּהּ בֶּן־אָדָם:	Ḥaṣor sera un repaire pour les chacals, une ruine à jamais : plus personne n'y habitera, l'être humain n'y séjournera même pas.
--	--

Jérémie 50,39-40 TM = 27,39-40 LXX (Babylone)

39 לָכֵן יָשְׁבוּ צִיִּים אֶת־אֵיִם	39 C'est pourquoi les créatures du désert y habiteront avec les hurleurs
וַיָּשְׁבוּ בָּהּ בְּנוֹת יַעֲנָה	et les <i>bēnôt ya'ānāh</i> y habiteront également ;
וְלֹא־תָשֹׁב עוֹד לְנֶצַח	(Babylone) ne sera plus jamais habitée,
וְלֹא תִשְׁכֹּן עַד־דּוֹר וָדוֹר:	de génération en génération on n'y résidera pas.
40 כַּמֶּהֱפַכְתָּ אֱלֹהִים	40 Ce sera comme avec la catastrophe divine
אֶת־סֹדֶם וְאֶת־עֲמֹרָה	qui a frappé Sodome et Gomorrhe :
לֹא־יָשֵׁב שָׁם אִישׁ	plus personne n'y habitera,
וְלֹא־יָגוּר בָּהּ בֶּן־אָדָם:	l'être humain n'y séjournera même pas.

Sophonie 2,13-15 (Ninive)

13 וַיִּטּ וַיִּדּוּ עַל־צָפוֹן	13 (Yhwh) étendra sa main vers le nord,
וַיִּאַבֵּד אֶת־אַשּׁוּר	il détruira l'Assyrie
וַיִּשְׁם אֶת־נִינְוָה לְשִׁמְמָה	et fera de Ninive une ruine,
צִיָּה כַּמִּדְבָּר:	aride comme le désert.
14 וַיִּרְבְּצוּ בְּתוֹכָהּ עֲדָרִים	14 Des troupeaux se coucheront au milieu d'elle,
כָּל־חַיַּת־הַגִּי	des bêtes sauvages de toute espèce.
גַּם־קִצְאָת גַּם־קַפֵּד	Tant la chouette que le hibou (?)
בְּכַפְתְּרֶיהָ יִלִּינוּ	passeront la nuit sur ses colonnes.
קוֹל יְשׁוּרָר בַּחֲלוֹן	A la fenêtre, les cris de ceux qui chantent ;
חֶרֶב בַּסֶּף	sur le seuil (se tient) la ruine (G : le corbeau),
כִּי אֲרִנָּה עָרָה:	car le cèdre est arraché (?)
15 זֹאת הָעִיר הַעֲלִיזָה	15 Là voilà, cette ville exultante,
הַיּוֹשֶׁבֶת לְבִטָּח	qui demeurerait en sécurité,
הָאֹמְרָה בְּלִבָּהּ אֲנִי יוֹאֲפִסִּי	celle qui disait « moi, et seulement moi ! »
עוֹד	
אֵיךְ הִיְתָה לְשִׁמְמָה	Comment ! La voilà une ruine,
מִרְבֵּץ לְחַיָּה	Un repaire pour les bêtes sauvages :
כָּל עוֹבֵר עָלֶיהָ	Tous ceux qui passent près d'elle
יִשְׁרָק וְיִנִּיעַ יָדוֹ:	Sifflent et agitent la main.

L'IMAGINAIRE COMPARÉ DU DÉMONIAQUE DANS LES TRADITIONS DE L'ISRAËL ANCIEN : LE BESTIAIRE D'ESAÏE DANS LA SEPTANTE*

Anna Angelini, Université de Lausanne

REMARQUES MÉTHODOLOGIQUES

Les traductions anciennes nous offrent un témoignage précieux concernant la nature des changements qui s'opèrent lors du passage d'un horizon linguistique, conceptuel et culturel à un autre. Pour l'exploration des différentes facettes du démoniaque dans l'Antiquité proche-orientale et plus largement méditerranéenne, il peut s'agir d'une perspective d'analyse pertinente et fructueuse. Dans ce qui suit, on abordera le dossier des soi-disant « habitants des ruines », décrits surtout dans le livre d'Esaïe, aux chapitres 13 et 34, et dans quelques autres passages prophétiques¹. Il s'agit d'un ensemble de textes annonçant les effets d'une dévastation qui s'abat sur différentes villes ; celles-ci sont détruites de manière irréversible à cause de la colère de Yhwh, et il en résulte que leurs ruines sont peuplées par toute une série de créatures étranges et inquiétantes. On comparera à cet égard le texte hébreu et sa traduction grecque, la Septante (LXX), tout en cherchant à comprendre, en particulier, dans quelle mesure les choix effectués par le traducteur grec d'Esaïe peuvent véhiculer une nouvelle représentation du démoniaque, et dans quel sens ces nouveautés doivent être comprises.

A ce sujet, deux remarques préliminaires s'imposent, qui concernent d'une part la nature des données analysées, celle d'un bestiaire avec des traits potentiellement démoniaques², et d'autre part le statut particulier de notre source principale, la Septante d'Esaïe, parmi les autres livres de la Septante. Concernant le premier point, il importe de garder à l'esprit que

* Je profite de cette occasion pour remercier vivement Thomas Römer de l'invitation à ce colloque, qui a constitué une belle occasion de réflexion sur l'objet actuel de mes recherches. Mes sincères remerciements vont également à Christophe Nihan, avec qui je travaille depuis quelques années sur des sujets « démoniaques », et à Valérie Nicolet-Anderson et Hervé Gonzalez pour la relecture de mon français.

¹ Le dossier des sources est le même que celui traité par la contribution de Christophe Nihan en ce volume, contribution avec laquelle le présent article se pose en dialogue : Es 13,19-22 et 34,9-17 ; Jr 50,39-40 (= 27,39-40 LXX) ; So 2.

² Pour les connotations démoniaques des habitants des ruines dans la Bible hébraïque, voir l'article de Christophe Nihan dans ce volume.

13 et 34, et dans quelques autres passages prophétiques¹. Il s'agit d'un ensemble de textes annonçant les effets d'une dévastation qui s'abat sur différentes villes ; celles-ci sont détruites de manière irréversible à cause de la colère de Yhwh, et il en résulte que leurs ruines sont peuplées par toute une série de créatures étranges et inquiétantes. On comparera à cet égard le texte hébreu et sa traduction grecque, la Septante (LXX), tout en cherchant à comprendre, en particulier, dans quelle mesure les choix effectués par le traducteur grec d'Esaïe peuvent véhiculer une nouvelle représentation du démoniaque, et dans quel sens ces nouveautés doivent être comprises.

A ce sujet, deux remarques préliminaires s'imposent, qui concernent d'une part la nature des données analysées, celle d'un bestiaire avec des traits potentiellement démoniaques², et d'autre part le statut particulier de notre source principale, la Septante d'Esaïe, parmi les autres livres de la Septante. Concernant le premier point, il importe de garder à l'esprit que la traduction des listes d'animaux n'est pas seulement problématique pour les modernes, en raison de l'extrême spécificité des lexèmes et du manque de correspondance entre la taxinomie des anciens et celle des classes scientifiques linnéennes ; en effet, la traduction de ces listes pouvait déjà faire problème dans l'Antiquité à cause de la perte de référent, à l'époque hellénistique, de certains lexèmes de l'hébreu biblique, mais aussi en raison des écarts qui pouvaient avoir cours entre le système taxinomique hébreu et la zoologie grecque³. C'est précisément pour cette raison que l'étude des traductions des répertoires animaliers (et végétaux) s'avère d'un très grand intérêt pour l'exploration à la fois des échanges culturels qui prennent place entre le monde ouest-sémitique et le monde grec, et des procédés de traduction sous-jacents à ces échanges⁴.

Concernant le second point, à savoir le statut de la Septante d'Esaïe parmi les livres de la Septante, il importe de préciser que notre enquête

¹ Le dossier des sources est le même que celui traité par la contribution de Christophe Nihan en ce volume, contribution avec laquelle le présent article se pose en dialogue : Es 13,19-22 et 34,9-17 ; Jr 50,39-40 (= 27,39-40 LXX) ; So 2.

² Pour les connotations démoniaques des habitants des ruines dans la Bible hébraïque, voir l'article de Christophe Nihan dans ce volume.

³ En particulier pour Es 13 et 34 il ne s'agit pas de « perfectly normal Hebrew passages » comme il a été soutenu par J. SCHAPER, « God and the Gods: Pagan Deities and Religious Concepts in the Old Greek of Isaiah », in K. DELL, K. G. DAVIES, Y. VON KOH (éds.), *Genesis, Isaiah and Psalms. A Festschrift to Honour Professor John Emerton for His Eightieth Birthday*, Supplements to Vetus Testamentum 135, Leiden/Boston 2010, p. 135-152 (138), mais de passages qui sont problématiques déjà dans le texte de départ, comme le montre la contribution de Christophe Nihan.

⁴ Voir à ce sujet A. ANGELINI, « Mostri di confine. Il formicaleone e il serpente quasi umano », *QRO* 2, 2009, p. 367-378. Pour les techniques de traduction concernant la nomenclature (végétale) dans la LXX, voir l'étude pilote de B. LEMMELJN, « Flora in Cantico Cantorum. Towards a More Precise Characterisation of Translation Technique in the LXX of Song of Songs », in A. VOITILA et J. JOKIRANTA (éds.), *Scripture in Transition: Essays on Septuagint, Hebrew Bible and Dead Sea Scrolls*, FS R. Sollamo, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 126, Leiden 2008, p. 27-51.

porte sur une traduction qui présente des traits particuliers au sein des traductions grecques des livres bibliques. Comme on l'a relevé depuis longtemps⁵, la LXX d'Esaïe n'est pas caractérisée par le littéralisme et le procédé du mot-à-mot, propres à la traduction d'autres livres comme par exemple la Septante du Deutéronome. Classée parmi les soi-disant « traductions libres », la LXX d'Esaïe ne présente cependant pas non plus l'autonomie de traductions telles que la Septante des Proverbes ou de Job, qui témoignent dans plusieurs passages d'une *Vorlage* différente du Texte Massorétique. Ce qui caractérise la LXX d'Esaïe est plutôt une attitude interprétative qui révèle une attention à la langue cible plutôt qu'à la langue de départ. Autrement dit, elle vise à rendre significatifs les contenus du texte hébreu pour son audience hellénistique, ce qui provoque, outre l'utilisation d'un bon grec de la *koiné*, des exégèses créatives ou actualisantes⁶. Par rapport aux questions qui nous intéressent, il convient toutefois de nuancer et préciser ce concept d'exégèse créative. Il serait faux de croire, par exemple, que l'emploi du terme *daimónia* dans plusieurs passages de la LXX d'Esaïe pour traduire différents termes hébreux indique que le traducteur grec aurait choisi ici de son propre chef de mettre en œuvre un processus de « démonisation » dans sa traduction, en pleine autonomie par rapport au texte de départ. Regardons donc de plus près de quelle manière le traducteur a effectué ses choix.

⁵ A ce sujet, voir notamment les études de J. ZIEGLER, *Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaja*, Alttestamentliche Abhandlungen 12-13, München 1934 ; I. SEELIGMANN, *The Septuagint Version of Isaiah. A Discussion of its Problems*, Leiden 1948 [republié dans R. HANHART et H. SPIECKERMANN (éds.), *The Septuagint Version of Isaiah and Cognate Studies*, Forschungen zum Alten Testament 40, Tübingen 2004, p. 119-294] ; A. VAN DER KOOIJ, *The Oracle of Tyre. The Septuagint of Isaiah XXIII as Version and Vision*, Supplements to Vetus Testamentum 71, Leiden 1998 ; S. SCHWEITZER, « Mythology in the Old Greek of Isaiah: The Technique of Translation », *CBQ* 66.2, 2004, p. 214-230 ; R. TROXEL, *LXX-Isaiah as Translation and Interpretation. The Strategies of the Translator of the Septuagint of Isaiah*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 124, Leiden/Boston 2008 ; C. DOGNIEZ, « L'indépendance du traducteur grec d'Isaïe par rapport au Dodekapropheton », in M. VAN DER MEER et al. (éds.), *Isaiah in Context. Studies in Honour of Arie van der Kooij on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*, Supplements to Vetus Testamentum 138, Leiden/Boston 2010, p. 229-246.

⁶ Sur l'*Erfüllungsinterpretation*, l'exégèse actualisante selon laquelle le traducteur grec a interprété des prophéties du livre d'Esaïe comme se réalisant à son époque, voir, entre autres, SEELIGMANN, *op. cit.* (n. 5), p. 94-121 ; R. HANHART, « Die Septuaginta als Interpretation und Aktualisierung. Jesaja 9:1(8:23)-7(6) », in A. ROFÉ et Y. ZAKOVITCH (éds.), *Isaac Leo Seeligmann Volume III*, Jerusalem 1983, p. 331-246 (republié dans R. HANHART et R. KRATZ [éds.], *Studien zur Septuaginta und zum hellenistischen Judentum*, Forschungen zum Alten Testament 24, Tübingen 1999, p. 95-109) ; VAN DER KOOIJ, *op. cit.* (n. 5), p. 88-109 ; pour une critique, voir récemment TROXEL, *op. cit.* (n. 5), p. 152-199.

UN MANQUE DE CORRESPONDANCE

Un premier regard comparatif porte sur les listes d'Es 13,21-22 et Es 34, notamment les versets 11, 13 et 14, dans le TM et la LXX.

Tout d'abord, dans l'analyse des passages concernés on observe des tendances multiples et non nécessairement cohérentes entre elles, qui répondent à différents problèmes posés par le texte hébreu. Parmi les descriptions des habitants des ruines, on repère ainsi des choix qui visent à garder une certaine fidélité formelle. C'est le cas de l'hapax hébreu וְיִשְׁוּרִים qui apparaît dans la liste d'Es 13,21 (TM : « et les וְיִשְׁוּרִים envahiront leur maison ») et qui pourrait indiquer soit un oiseau rapace soit un hyène *ridens*⁷. N'étant vraisemblablement plus compris, il est transcrit par le grec *échros*, « écho », ou dans ce cas, « bruit » (LXX : « et les maisons seront remplies de bruit »). Curieusement, cette transcription rusée qui aboutit à un mot grec doué de signification propre rend explicite une dimension sonore dans ce passage ; cette dimension n'était sans doute pas complètement étrangère à l'original, d'autant plus que le verset suivant mentionne les hurlements lancés par les וְיִשְׁוּרִים et les וְיִשְׁוּרִים, qui désignent probablement ici les hyènes et les chacals, dans les palais abandonnés de Babylone⁸. Dans d'autres cas, cependant, ce sont des règles de traduction différentes qui s'appliquent. Ainsi, par exemple, lorsque les oiseaux qui figurent parmi les habitants des ruines sont mentionnés dans les listes des oiseaux impurs du Lévitique ou du Deutéronome, c'est alors de préférence la traduction grecque du Pentateuque qui fait autorité : c'est le cas de וְיִשְׁוּרִים en Es 34,11a, « effraie », qui est traduit par « ibis » sur la base de la Septante de Lv 11,17 et de Dt 14,16 :

TM : « La chouette (וְיִשְׁוּרִים) et l'outarde (וְיִשְׁוּרִים) y habiteront, l'effraie (וְיִשְׁוּרִים) et le corbeau y résideront ».

LXX : « Mais y habiteront les oiseaux (*órnea*) et les hérissons (*echînôî*), les ibis (*ibéis*) et les corbeaux »⁹.

Il ne s'agit toutefois pas d'une règle stricte. Dans ce même verset, on remarque que le terme וְיִשְׁוּרִים, dont la reconstruction demeure conjecturale en hébreu, est rendu par un générique « oiseaux », *órnea* en Es 34,11, tandis qu'il est traduit par « pélican » en Lv 11,18. Il est d'ailleurs rendu par « caméléons » par le traducteur de Sophonie : « Et les caméléons et les hérissons passeront la nuit dans ses caissons »¹⁰.

⁷ L. KÖHLER et W. BAUMGARTNER, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament. Lieferung I*, Leiden 1967, s.v. Voir à ce sujet les discussions du substantif menées par G. R. DRIVER, *Birds in the Old Testament. II. Birds in Life*, PEQ 87, 1955, p. 129-140 ; p. 134-135.

⁸ Es 13,22a : « les *hurleurs* crieront dans leurs palais, et les chacals dans ses résidences de luxe ».

⁹ Es 34,11a. Sauf indications différentes, les traductions de l'hébreu sont de Christophe Nihan, les traductions du grec sont les miennes.

¹⁰ So 2,14 (LXX).

Une autre correspondance inattendue est celle entre l'hébreu קַפִּיָּד, peut-être « outarde », et le grec *echînos*, « hérisson », que l'on retrouve à la fois en Es 34,11 et en So 2,14. Le traducteur a probablement compris le mot sur la base de la racine hébraïque קַפַּד, « être bouclé » ou « s'enrouler », même si cette lecture fait problème dans le cas de So 2¹¹. Pourtant, *echînos* ne sert pas simplement à traduire l'hébreu קַפִּיָּד. On retrouve les *echînoi* employés sans motivation évidente en Es 13,22a pour rendre l'hébreu חַיִּיָּד, canidé sauvage, peut-être le chacal¹², terme qui en tout cas n'est jamais traduit de manière consistante dans les versions anciennes, ce qui témoigne que sa signification était perdue à l'époque hellénistique et qu'elle était reconstruite à chaque fois, sur une base purement contextuelle¹³ :

TM : « Et les chacals (חַיִּיָּד) (*scil.* crieront) dans ses résidences de luxe ».

LXX : « Les hérissons (*echînoi*) feront leurs nids dans leurs demeures ».

Si l'on considère l'ensemble des occurrences décrivant les habitants de ruines, on remarque que, à l'exception de quelques cas de translittération ou de choix basé sur le lexique du Pentateuque (notamment les listes d'animaux impurs du Lévitique), les traductions grecques ont tendance à employer à peu près la même série de créatures dans tous les passages concernés, mais non de manière cohérente ou systématique. On peut détecter d'autres exemples dans les passages choisis : on a recours aux sirènes (*seirênes*) pour traduire à la fois l'hébreu יָמִינִי¹⁴ et בְּנֵי יָם¹⁵. Ces deux termes sont souvent associés dans les descriptions des ruines, tout en étant également employés ailleurs comme *topoi* de la lamentation de l'individu exclu de tout groupe social et humain, comme on le voit dans ce passage du livre du prophète Michée¹⁶ :

¹¹ Il est parfois interprété comme une espèce de hibou pour des raisons contextuelles, surtout sur la base de So 2,14 où il est dit que cet animal passe la nuit dans les chapiteaux, ce qui semblerait se référer plutôt à un oiseau. Voir KÖHLER et BAUMGARTNER, *op. cit.* (n. 7), s.v. D'après DRIVER, *op. cit.* (n. 7), p. 137, les deux significations du lexème, « hibou » et « hérisson », pourraient coexister. Voir aussi J. BLAIR, *De-Demonising the Old Testament. An Investigation of Azazel, Lilith, Deber, Qeteb and Reshef in the Hebrew Bible*, Forschungen zum Alten Testament 2/37, Tübingen 2009, p. 71-72. À noter qu'en grec le problème a été partiellement résolu car, au lieu des chapiteaux (רֹאשֵׁי הַבַּיִת hébreu), on a le terme *fatnómata*, « caissons », peut-être les caissons du plafond, qui paraissent un lieu plus approprié, au moins pour les caméléons qui figurent ici. Le cadre est ainsi, en grec, partiellement harmonisé. L'équivalence קַפִּיָּד – *echînos* apparaît également en Es 14,23, où l'expression « héritage de קַפִּיָּד » indique une terre désolée.

¹² Voir à ce sujet C. FREVEL, « Tan », dans G. J. BOTTERWECK et H. RINGGREN (éds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Band VIII, Stuttgart 1995, p. 701-709.

¹³ Comparer par exemple Es 13,21 ; Es 34,13 ; Mi 1,8.

¹⁴ Es 34,13.

¹⁵ Es 13,21.

¹⁶ Mi 1,8 ; Jb 30,29. Voir à ce sujet P. RIEDE, « “Ich bin ein Bruder der Schakale” (Hi 30,29). Tiere als Exponenten der gegenmenschlichen Welt in der Bildsprache der Hiobdialoge », in P. RIEDE, *Im Spiegel der Tiere. Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel*, OBO 187, Fribourg/Göttingen 2002, p. 120-132.

TM : « Aussi vais-je me lamenter et hurler. J'irai déchaussé et nu. J'entonnerai une lamentation à la manière des chacals (חַכָּלִים), un chant de deuil, comme les autruches (בְּנוֹת יַעֲנָב) ».

LXX : « Car (elle) ira se lamenter et gémir, elle ira déchaussée et nue, fera une lamentation comme celle des serpents (*drakóntōn*) et un deuil comme celui des filles des sirènes (*thygatérōn seirénōn*) ».

De plus, le terme grec *onokéntauros*, faisant référence à un hybride (« âne-centaure »), est employé pour rendre les חַכָּלִים, « hurleurs » en Es 13,22a :

TM : « Les hurleurs (חַכָּלִים) crieront dans leurs palais ».

LXX : « Les ânes-centaures (*onokéntauroi*) y habiteront ».

Mais il sert également en Es 34,14b pour traduire Lilith :

TM : « C'est encore là que résidera Lilith (לִילִית) et qu'elle se trouvera un lieu de repos ».

LXX : « Et là-bas se reposeront les ânes-centaures (*onokéntauroi*), car ils trouveront leur repos ».

L'expression « les ânes-centaures habiteront là-bas » apparaît en outre en Es 34,11, là où l'hébreu a אֲבִנֵי־כָהוֹן, « les pierres du chaos ». Ziegler¹⁷ y voit une glose, alors que d'autres reconstructions envisagent la traduction libre d'une expression originale בְּנֵי כָהוֹן, « les fils du chaos », ensuite tardivement corrigée dans le TM¹⁸. Le terme *daimónia* traduit en Es 13,21 שְׂעִירִים, « capridés » ou « chevelus » :

TM : « Et les boucs (שְׂעִירִים) viendront y faire leurs bonds ».

LXX : « Et les démons (*daimónia*) danseront là-bas ».

Il est possible que ce choix ait été fait sous l'influence des שְׂעִירִים auxquels on sacrifie en Lv 17,7 et 2 Ch 11,15. Dans ces passages, les boucs sont mentionnés polémiquement comme les destinataires d'un culte idolâtre de la part des Israélites. Ailleurs dans la LXX, les dieux ou les êtres qui font l'objet d'idolâtrie sont présentés comme étant des démons¹⁹. Mais en Es 34,14 le même terme traduit également חַכָּלִים : ici la correspondance est encore moins claire, car à trois termes en hébreu ne correspondent que deux noms en grec :

TM : « Les créatures du désert (חַכָּלִים) et les hurleurs (חַכָּלִים) s'y rencontrent, chaque bouc (שְׂעִיר) appellera son compagnon ».

LXX : « Et les démons (*daimónia*) se rencontreront avec les ânes-centaures (*onokéntauroi*) et crieront l'un envers l'autre ».

¹⁷ ZIEGLER, *op. cit.* (n. 5), p. 70.

¹⁸ K. BALTZER *et al.*, « Esaias », in M. KARRE et W. KRAUS (éds.), *Septuaginta deutsch. Erläuterung und Kommentare II. Psalmen bis Daniel*, Stuttgart 2011, p. 2597.

¹⁹ Un exemple très clair figure en Dt 32,16-17 ainsi qu'en Ps 106,37 (LXX 105) et Ba 4,7, qui dépendent de Dt 32. Voir à ce sujet M. DALE, « When Did Angels Become Demons? », *JBL* 129.4, 2010, p. 657-677.

En outre 𐤁𐤓𐤕 est à la fois rendu par *thēria* « bêtes farouches » par le même traducteur en Es 13,21, mais encore par *indálmata*, « spectres », « images sans consistance », par le traducteur de la Septante de Jérémie :

TM : « C'est pourquoi les créatures du désert (𐤁𐤓𐤕) y habiteront avec les hurleurs (𐤁𐤓𐤕) ».

LXX : « C'est pourquoi les spectres (*indálmata*) habiteront dans les îles »²⁰.

Le cadre interprétatif des habitants des ruines dans la LXX est donc complexe, et dans la plupart des cas il est difficile d'identifier une logique des correspondances entre le grec et l'hébreu : le manque de cohérence entre Es 13 et Es 34 est particulièrement frappant car le même catalogue d'animaux apparaît en hébreu et en grec mais les parallèles utilisés ne sont pas les mêmes dans les deux passages. Comment faut-il, alors, interpréter ces données ? On peut avancer l'hypothèse qu'il s'agit d'un répertoire conçu et reconnu comme un groupe, mais dont chaque élément ne possède pas une identité spécifique aux yeux du traducteur, vraisemblablement à cause de la diversité et de la complexité déjà inhérentes à ces listes dans la langue de départ, certains des termes (comme 𐤁𐤓𐤕) étant des hapax, et d'autres (comme 𐤁𐤓𐤕), ne renvoyant pas à un type spécifique de créature mais pouvant englober plusieurs référents, tant animaliers qu'humains ou démoniaques²¹. Les éléments de ce répertoire, presque toujours à la forme plurielle, sont donc perçus comme interchangeable entre eux et sont exploités par le traducteur avec une certaine liberté, dans la mesure où ils ont comme dénominateur commun la fonction de caractériser le scénario de ruines. Ce scénario se caractérise par son statut liminaire, hors de la culture mais non entièrement restitué à la nature, une sorte, en termes foucauldien, de « contre-emplacement »²². Les figures qui entrent en jeu à ces endroits sont donc pour l'essentiel des figures de la marginalité, animalière et autre.

LA DÉMONISATION DES SIRÈNES

La question se pose, alors, de motiver le choix d'un tel ensemble, dont la dimension mythologique marquée constitue la première différence, mais non la seule, par rapport à l'hébreu. Autrement dit, on peut se demander quels sont les traits pertinents²³ partagés par les *daimónia*, les ânes-centaures et les sirènes, qui transforment ces créatures en des référents

²⁰ Jr 27,39a LXX (= 50,39a TM). A noter qu'ici 𐤁𐤓𐤕 a été lu comme son homonyme 𐤁𐤓𐤕, « île ».

²¹ Pour une discussion de ce substantif, voir la contribution de Christophe Nihan dans ce volume.

²² M. FOUCAULT, « Des espaces autres. Hétérotopies », *Architecture, Mouvement, Continuité* 5, 1984, p. 46-49.

²³ Sur la notion de traits pertinents ou *affordances* dans l'étude des métaphores animalières, voir M. BETTINI, « Laughing Weasels. Animal Voices from Myth to Natural History », *QRO* 1, 2008, p. 209-216.

aptes à représenter les animaux des ruines en Es 13 et 34 aux yeux du traducteur. On commencera par traiter des sirènes, dont l'introduction constitue une *crux* de vieille date²⁴. Le grec *seirênes* traduit alternativement יַעֲנָה בְּנוֹת, un type d'oiseaux, peut-être l'autruche²⁵, et יָנִים, mais seulement quand ce dernier est associé aux יַעֲנָה בְּנוֹת (notamment en Es 13,21 ; 34,13 ; 43,20 ; Jb 30,29 ; Mi 1,8). Or, le traducteur d'Ésaïe et les traducteurs de la Septante en général avaient bien identifié les יַעֲנָה בְּנוֹת à des autruches, car, dans la moitié des occurrences citées, ils sont littéralement traduits comme *strouthot*²⁶. Par contre, יָנִים était un terme beaucoup moins clair, qui dans ce contexte a été compris comme proche du champ sémantique des יַעֲנָה בְּנוֹת. D'ailleurs, le traducteur d'Ésaïe avait bien compris que derrière ce couple il y avait en réalité plus que deux simples exemplaires zoologiques, mais des figures par excellence de la marginalité géographique et physique. De plus, si l'autruche était dans le Proche-Orient ancien un animal inquiétant, voire monstrueux, elle était perçue dans l'Antiquité classique comme hybride hors catégorie et classée par Aristote parmi les *amphoterizontes*, les animaux ambigus qui échappent à toute classification : avec des ailes énormes qui sont pourtant incapables de la faire voler, elle fonde la légendaire rapidité de sa course sur ses longues pattes ; bipède, elle a les pieds fendus comme les quadrupèdes, et son corps est couvert de plumes comme celui des oiseaux²⁷. C'est peut-être son caractère d'hybride ailé maîtrisant les espaces marginaux, tels que les déserts et les steppes, qui a pu suggérer au traducteur l'emprunt aux sirènes de la tradition grecque. A cet égard, il n'est pas inutile de préciser que, en dépit de leur association mythique avec la mer, les sirènes ne sont pas des créatures marines ; leur habitat est plutôt celui des rochers, des îles, des écueils et des promontoires penchés sur les détroits et les bras de mer²⁸. En outre, la représentation de la sirène a également été employée par d'autres traducteurs, tels que ceux de Job et des XII petits prophètes, qui ont exploité d'autres nuances de l'imaginaire métaphorique associé aux יָנִים et aux יַעֲנָה בְּנוֹת, notamment la dimension sonore de la lamentation de l'individu sur sa mort sociale. Or à l'époque hellénistique, la sirène est surtout représentée dans l'art funéraire et son nom apparaît dans la poésie funéraire comme terme de comparaison pour la lamentation funèbre, le défunt mort prématurément, voire le tombeau, comme en atteste, entre autres, un épigramme funéraire d'époque ptolémaïque provenant du

²⁴ A ce sujet voir, entre autres, H. KAUPPEL, « Sirenen in der LXX », *BZ* 23, 1935-36, p. 158-165 ; H. RAHNER, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie des Väter*, Salzburg 1964, p. 239-271 ; récemment L. MANCINI, « Sirene del deserto. Animali mitici al crocevia di culture », *QRO*, numéro special 2012, p. 151-176.

²⁵ Pour la discussion de ce substantif, voir l'article de Christophe Nihan dans ce volume.

²⁶ Le terme peut indiquer à la fois le moineau et l'autruche. Par ce choix le traducteur a peut-être voulu garder de manière indirecte l'expression hébraïque « fils de... », et l'ambiguïté inhérente au mot hébreu.

²⁷ ARISTOTE, *Les parties des animaux* 697b 14-26 ; *La génération des animaux* 749b 17-25.

²⁸ Voir L. MANCINI, « Sirene, tra mito classico e immaginario occidentale », in E. FONTANELLA (éd.), *L'Anima dell'Acqua*, Exhibition Catalogue, Roma 2008, p. 214-227.

Fayoum, qui pleure la mort prématurée d'une jeune fille en la comparant à une sirène²⁹. Un passage du quatrième livre des Maccabées suggère implicitement la même chose, puisque les cris de douleurs des jeunes juifs soumis à la torture et invoquant leur mère sont comparés au chant des sirènes³⁰. Il est donc vraisemblable que l'association à la lamentation funèbre justifie la traduction de בְּנֹת יְעִנָּה et de בְּנֹת יְעִנָּה par *seirênes*. D'ailleurs, le terme *seirênes* a dans ce contexte l'aspect d'une exégèse étymologique de בְּנֹת יְעִנָּה, à la lettre « les filles du chant », à savoir, d'un point de vue grec, les sirènes. A noter qu'il ne s'agit pas ici du chant séduisant, typique de la sirène homérique, qui charme l'auditeur par la promesse du savoir, mais de la lamentation chagrinée propre à la sirène funéraire³¹.

Dans la LXX d'Esaië, les sirènes sont associées aux démons (*daimónia*). Ils forment ainsi un couple qui est introduit ici pour la première fois et qui jouira d'un certain succès dans la littérature des Pères de l'Eglise. Si le choix du référent mythique de la sirène fait par le traducteur introduit une dimension étrangère au texte hébreu, celle d'un mythe proprement « classique », il a aussi néanmoins des conséquences du point de vue de l'imaginaire grec. En effet, la sirène n'était pas, à proprement parler, un démon dans la tradition hellénique, en tout cas jusqu'à une époque tardive et notamment chrétienne. Hybride mythologique, figure autant du passage et de la mort que de la séduction du savoir, bien qu'elle puisse parfaitement correspondre à une notion contemporaine de démon, elle n'est jamais caractérisée comme telle par les sources anciennes à notre disposition. Cette définition, au moins en termes « émiques » ou descriptifs, n'était pas possible pour la sirène, entre autres à cause du fait que, surtout à l'époque hellénistique, où l'on dispose de témoignages d'une démonologie grecque plus développée, les *daímones* de la tradition littéraire et philosophique sont pour la plupart caractérisés par leur inconsistance et leur nature aérienne, c'est-à-dire par un manque de corps, et non par l'hybridité du corps.

²⁹ *Supplementum Epigraphicum Graecum* I. 1, 567. Voir à ce sujet L. MANCINI, *Il rovinoso incanto. Storie di sirene antiche*, Antropologia del mondo antico 2, Bologna 2005, p. 26-30 ; 96-103. Sur le lien entre les sirènes et la mort en Grèce ancienne voir également E. VERMEULE, *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, Sather Classical Lectures 46, Berkeley et al. 1979, p. 200-205.

³⁰ 4 M 15,21 : « Ni les chants des sirènes (*seirênôn*) ni les voix des cygnes n'étaient capables de susciter en ceux qui les entendaient une piété telle que les voix des fils invoquant leur mère parmi les tortures ».

³¹ L'hypothèse récente de M. PAPOUTSAKIS, « Ostriches into Sirens: Towards an Understanding of a Septuagint Crux », *JJS* 55.1 (2004), p. 25-36, suggère que la traduction de la Septante a été influencée par une tradition exégétique sur Na'amah, la sœur de Tubal-Cain, qui est implicitement comparée dans les Targumim à une sirène en tant que maîtresse de la musique et inventrice du chant. Dans les passages concernés, le terme araméen utilisé pour traduire « autruche », אֶמְנָה, est aussi l'homonyme de la sœur de Tubal-Cain. Cela me paraît peu vraisemblable, car dans les passages bibliques le trait pertinent n'est pas tellement l'association avec le chant en général et les instruments de musique, mais plutôt avec la lamentation funèbre. La construction targumique et rabbinique de Na'amah comme « sirène » chanteuse et séduisante s'inspire d'un imaginaire de la sirène qui se développe tardivement, dans la ligne de la représentation que l'on trouve dans le *Physiologos* et les commentaires des Pères.

Cela nous aide par ailleurs à comprendre pourquoi dans la LXX d'Ésaïe *daimónia* traduit, comme on l'a vu, les מַדְמִינִים, les entités les moins définies parmi les habitants des ruines, qui n'étaient probablement plus reconnus comme des animaux. En revanche, on a quelques témoignages iconographiques concernant le thériomorphisme des démons, notamment en Égypte : c'est le cas du bon démon, l'*agathodaimôn*, génie domestique protecteur qui était vénéré en Égypte sous la forme d'un serpent barbu, et dont le culte était très populaire et étroitement lié à la fondation mythique d'Alexandrie³². Si notre traducteur avait connaissance de traditions de ce genre, le fait d'insérer des *daimónia* parmi des listes d'animaux n'aurait donc rien eu de très surprenant pour lui. Cela constitue plutôt une bonne solution pour rendre explicite à ses auditeurs un caractère qu'il avait reconnu dans ce bestiaire.

Le fait que la sirène se trouve inévitablement et explicitement rapprochée de la sphère du démoniaque, à cause de son association avec les *daimónia* en Es 13 et 34 et de son inclusion dans ce bestiaire, est donc à interpréter comme une conséquence des choix du traducteur ; cette conséquence est non intentionnelle, mais significative du point de vue historico-religieux. Cette association est reprise, par exemple, au premier siècle de notre ère dans un passage de l'*Apocalypse de Baruch*, où le protagoniste, assis devant la porte du Temple après le départ de Jérémie, invite « les sirènes de la mer, les Lilithes du désert, les démons et les chacals des forêts » à élever tous ensemble un chant funèbre sur Sion³³. Le texte, qui s'inspire notamment d'Es 34, réinterprète pourtant le passage isaïen par un mélange libre qui lui donne une véritable portée cosmique, associant les sirènes, les Lilithes et les chacals chacun à un espace géographique différent, et les mettant en parallèle avec les démons. L'association entre sirènes, démons et ânes-centaures sera ensuite livrée au christianisme par le biais du *Physiologos* et des bestiaires médiévaux³⁴. Ce lien entre sirènes et démons n'est pas d'ailleurs exclusif à la littérature apocryphe et aux com-

³² Sur l'*agathodaimôn* voir notamment F. DUNAND, « Agathodaimon », *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (LIMC), Zürich/München 1981, vol. I/1, p. 277-282 ; vol. I/2, p. 202-207 ; G. SFAMENI GASPARRO, « Daimôn and Tuchê in the Hellenistic religious experience », in P. BILDE (éd.), *Conventional Values of the Hellenistic Greeks*, Aarhus 1997, p. 66-109.

³³ *Apocalypse de Baruch* 10,8 : « J'invoquerai les sirènes de la mer,/et vous, Lilithes (lilyr'), accourez du désert,/démons (š'd') et chacals, des forêts./Réveillez-vous et ceignez vos reins pour le deuil./Entonnez avec moi des chants funèbres, avec moi gémissiez » (traduction P. BOGAERT, *Apocalypse de Baruch*, Tome I, Sources Chrétiennes 144, Paris 1969).

³⁴ Voir à ce sujet J. LECLERCQ-MARX, « La sirène et l'(ono)centaure dans le *Physiologos* grec et latin et dans quelques bestiaires. Le texte et l'image », in B. VAN DEN ABEELE (éd.), *Bestiaires médiévaux. Nouvelles perspectives sur les manuscrits et les traditions textuelles. Communications présentées au XV^e Colloque de la Société Internationale Renardienne* (Louvain-la-Neuve, 19-22.8.2003), Louvain-la-Neuve 2005, p. 169-182 ; A. ANGELINI, « Les Sirènes du *Physiologos* et le savoir hérétique. Les périls de l'hybridité entre Antiquité et Moyen Âge », in H. VIAL (éd.), *Les Sirènes ou le savoir périlleux. D'Homère au XXI^e siècle*, Interférences, Rennes 2014, p. 179-192.

mentaires chrétiens : il devient également plus évident dans la tradition grecque et romaine d'époque tardive, où la sirène est rapprochée de tout une série des monstres féminins et nocturnes à l'apparence mi-humaine mi-animale, comme Lamia, Empuse ou Mormo, qui attaquent les hommes en les dévorant ou en les séduisant, et qui enlèvent les enfants à leurs mères. Un relief d'époque impériale provenant de Gaule atteste de cette évolution de l'imaginaire démoniaque associé aux sirènes : il montre un homme endormi en train d'être sexuellement attaqué par une femme ailée aux pattes d'oiseaux, laquelle agit comme un vrai démon *incubus*³⁵. C'est en puisant dans cette tradition que Jérôme identifiera Lilith à une Lamia dans la Vulgate, un choix qui avait déjà été anticipé par Symmaque³⁶. A cet égard, il est bien compréhensible que les réviseurs de la LXX, Aquila, Symmaque et Théodotion, refusent à l'unanimité l'emploi des sirènes en Es 13,21, où il est dit « les יַעֲנֹת בְּנֹת יִשְׂרָאֵל s'établiront là-bas », ainsi que dans un contexte très similaire en Es 34,13, en suggérant plutôt une traduction littérale de יַעֲנֹת בְּנֹת par *strouthokamélois*, « autruches », ou *thygatères strouthón*, « filles des autruches ». En revanche, ils introduisent de leur propre initiative des *seirènes* en Es 13,22 pour traduire « les עֲנִיּוֹת (LXX *echinoi*) qui chantent dans ses palais d'agrément », en les considérant sans doute plus appropriées dans ce contexte où l'on fait mention du chant et du plaisir (עֲנִיּוֹת), évidemment interprété comme plaisir sexuel. Cette option est aussi adoptée par Jérôme en Es 13,22, qui parle des *sirēnae in delubris voluptatis* (« sirènes dans les temples du plaisir ») : il s'agit de la seule fois où Jérôme garde la mention des sirènes parmi les six attestations qu'il a repérées dans la LXX³⁷.

LES ÂNES-CENTAURES ET LA NATURALISATION DES *ESCHATIAI*

Finalement, on s'intéressera particulièrement à l'âne-centaure, animal qui intervient à plusieurs reprises parmi les habitants des ruines dans la LXX d'Esaïe. Il doit son apparition sur la scène de la littérature grecque à la plume du traducteur d'Esaïe ; il s'agit en effet du premier témoignage de cet hybride qui constitue une variante mineure du centaure, à savoir une créature dont la partie postérieure est celle d'un âne et la partie antérieure

³⁵ Boston, Museum of Fine Arts, RES 08. 34c. L'illustration est visible à l'adresse suivante : <http://www.mfa.org/collections/object/relief-with-an-old-man-and-a-siren-151118> (18/03/2015). Sur l'interprétation de ce relief, voir W. V. HARRIS, *Dreams and Experience in Classical Antiquity*, Cambridge/London 2009, p. 32-35.

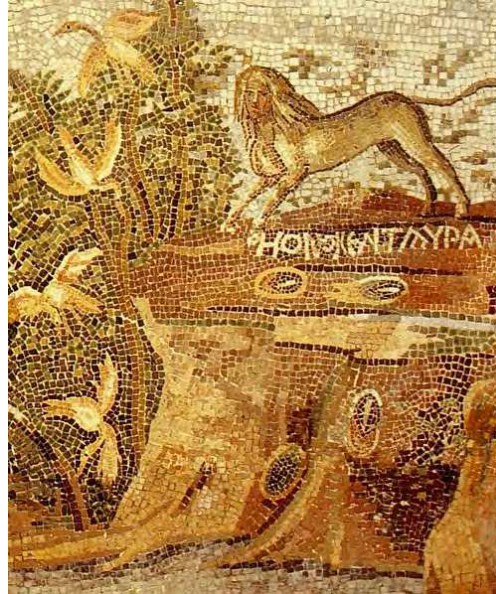
³⁶ Es 34,14 (Vulgate) : *et occurrent daemonia onocentauris et pilosus clamabit alter ad alterum ibi cubavit lamia et invenit sibi requiem*. Voir aussi JÉRÔME, *Commentaire sur Esaïe* 10,34 (PL 24, 444, col. 385-386).

³⁷ Voir à ce sujet P. ANTIN, « Les sirènes et Ulysse dans l'œuvre de saint Jérôme », *REL* 39, 1961, p. 232-241 ; N. PACE, « Il canto delle Sirene in Ambrogio, Girolamo e altri Padri della Chiesa », in L. F. PIZZOLATO et M. RIZZI (éds.), *Nec Timeo mori. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio*, Milano, 4-11 Aprile 1997, Milano 1998, p. 673-695.

celle d'un être humain. La compilation encyclopédique sur la « personnalité des animaux » de Claude Elie, qui travaillait à Rome au deuxième siècle de notre ère, fournit une description détaillée de l'âne-centaure. Il cite, parmi ses sources sur l'âne-centaure, Cratète de Pergame, philosophe stoïcien et directeur de la bibliothèque de Pergame, lequel fait à son tour remonter ses informations à un certain Pythagore, qui était géographe et stratège à la cour de Ptolémée Philadelphe³⁸. Le seul témoignage iconographique assuré provient d'une mosaïque romaine, dite mosaïque du Nil, qui ornait le nymphée de l'ancien sanctuaire de Préneste et qui remonte au premier siècle avant notre ère.



³⁸ C. ELIEN, *La nature des animaux* 17,8. Voir P. FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, vol. II, Oxford 1972, p. 306 (n. 365). Pour une synopse des sources anciennes sur l'âne-centaure voir K. PREISENDANZ, « Onokentauros », in G. WISSOVA et al. (éds.), *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft (RE)* 18.1, Stuttgart 1939, p. 487-491.



Parmi les curieux animaux qui décorent ce paysage nilotique, on reconnaît par l'inscription de son nom une *onokéntaura* à visage féminin. Vraisemblablement, des croyances relatives à cette créature étaient en circulation à l'époque hellénistique et elles étaient connues par notre traducteur, mais de manière imprécise, car l'âne-centaure d'Elie et de la mosaïque nilotique sont de genre féminin, alors que l'âne-centaure biblique est masculin³⁹. Cet hybride était donc caractérisé par un arrière-plan mythologique important, celui des centaures, également figures de la liminalité et du renversement⁴⁰, tout en étant en même temps un animal du scénario ethnographique égyptien. Son nom contenait de plus une référence à l'âne, en l'occurrence certainement l'âne sauvage (au vu de sa localisation dans les steppes et les déserts), animal qui est représenté dans les sources à la fois bibliques et classiques comme fier et inapprivoisable, voire incontrô-

³⁹ Sur cette mosaïque, voir P. G. P. MEYBOOM, *The Nile Mosaic of Palestrina: Early Evidence of Egyptian Religion in Italy*, Religions in the Greco-Roman World 121, Leiden 1995, p. 20-22 ; p. 43-50 ; p. 111-114. Sur la correspondance entre la scène de la mosaïque et le témoignage d'Elie, voir M. T. SCHETTINO, « Il passato e il presente di Roma nell'opera di Claudio Eliano », in L. TROIANI, G. ZECCHINI (éds.), *La cultura storica nei primi due secoli dell'impero romano*, Alle radici della casa comune europea vol. V, Roma 2005, p. 283-307 ; spec. p. 288-289. Voir également J. AITKEN, *No Stone Unturned. Greek Inscriptions and Septuagint Vocabulary*, Critical Studies in the Hebrew Bible 5, Winona Lake 2014, p. 77-79.

⁴⁰ Voir à ce sujet, entre autres, J. BREMMER, « Greek demons of the Wilderness: the case of the Centaurs », in L. FELDT (éd.), *Wilderness in Mythology and Religion. Approaching Religious Spatialities, Cosmologies, and Ideas of Wild Nature, Religion and Society*, Religion and Society 55, Boston/Berlin 2012, p. 25-54, et bibliographie relative.

lable. Il remplissait donc toutes les conditions pour rentrer dans le catalogue des habitants des ruines, dont l'auteur avait compris le potentiel « para-naturel », même s'il n'arrivait plus à identifier avec précision certains référents tels que Lilith ou les $\square''\aleph$ ⁴¹.

La présence de l'âne-centaure parmi les animaux des ruines offre également une clé pour interpréter les changements qui ont eu lieu dans la représentation des animaux des ruines de la LXX d'Ésaïe, si on les considère en relation avec leur contexte de référence, c'est-à-dire la culture grecque de l'Égypte hellénisée, que le traducteur d'Ésaïe démontre bien connaître. Dans l'ensemble des passages décrivant les habitants des ruines, les sirènes, les démons et les ânes-centaures, bien que relevant d'un arrière-plan mythologique, sont soumis à un processus de naturalisation progressive qui les amène à coexister avec les bêtes sauvages (*thēría*), les hérissons, les ibis, les cerfs (Es 34,15) et d'autres animaux de ce type encore, sans que leur inclusion dans ces catalogues ne semble soulever de problèmes particuliers. De plus, dans la version grecque d'Ésaïe, notamment en Es 34, l'aspect démoniaque des habitants des ruines est intégré à un paysage qui est présenté comme définitivement pacifié ou pacifique. Cette impression est corroborée par la mention des cerfs vers la fin de la péricope, au lieu des vautours originaux en Es 34,15b, qui se rencontrent en toute tranquillité :

TM : « Là encore, se rassembleront des vautours ($\aleph''\aleph$), chaque femelle avec son compagnon ».

LXX : « Là-bas des biches (*élaphoi*) se sont rencontrées, et elles ont regardé l'une le visage de l'autre »⁴².

La coexistence d'animaux et de créatures de différents genres et espèces s'inscrit parfaitement dans l'horizon culturel hellénistique. Le monde hellénistique représente en effet un univers dont les frontières s'élargissent

⁴¹ Puisque le terme traduit deux fois $\square''\aleph$ (Es 13,21 et 34,14), on peut penser, comme certains auteurs le suggèrent, qu'il y avait à la base de ce choix une identification opérée par le traducteur avec un quadrupède des landes isolées tel que le chacal, ensuite élargie à d'autres passages du texte. On pourrait également se demander si le choix du préfixe *ono-*, au lieu du plus commun *hippo-*, ne constitue pas une référence voilée à Seth, dieu égyptien du chaos et des steppes, à la tête d'âne ou de canidé. Sur l'animal séthien, voir récemment B. MATHIEU, « Seth polymorphe : le rival, le vaincu, l'auxiliaire », *ENIM* 4, 2011, p. 137-158.

⁴² Le remplacement des vautours par des biches est à inscrire à l'intérieur d'un changement plus profond par rapport à l'hébreu dans la traduction des versets 15-17, où le territoire n'est pas laissé sous la possession des habitants des ruines, mais sera restitué aux hommes (Es 13,17b LXX : « Ils seront votre héritage pour l'éternité »). Cela est dû au fait que, à la différence de l'hébreu, dans la LXX d'Ésaïe 34,8-17 le jugement divin est exercé non sur Edom, mais sur Sion, qui ne fait donc pas l'objet d'une condamnation définitive ; ainsi est préparé le passage vers le rassemblement à Sion en Es 35 (voir notamment Es 34,8 LXX : « Car c'est le jour du jugement du Seigneur, une année de rétribution, de *jugement de Sion* »). Voir à ce sujet A. ANGELINI, « Ruins, Zion and the Animal Imagery in the Septuagint of Isaiah 34 », *JSCS* 49, 2016, p. 97-109. Sur la faveur dont jouit Sion dans la LXX d'Ésaïe, voir A. LE BOULLUEC et P. LE MOIGNE, *Vision que vit Isaïe*, La Bible d'Alexandrie, Paris 2015, p. 295-299.

progressivement et dont les *eschátiai*, les périphéries, font de plus en plus l'objet d'une vraie connaissance et suscitent un intérêt continuellement renouvelé, notamment à cause de tous les êtres mirobolants qu'elles étaient censées générer. Par conséquent, les frontières du savoir naturel et zoologique deviennent, surtout dans l'hellénisme tardif, beaucoup plus fluides, au point d'inclure des cas qui, jusqu'à Aristote, auraient été très problématiques, sinon franchement impossibles à intégrer, comme les hybrides du mythe. Ce n'est pas un hasard si, au tournant de notre ère, on observe une production intense de catalogues et de recueils de merveilles et de paradoxographies. Pline l'Ancien, par exemple, bien qu'il se présente comme héritier d'Aristote (c'est-à-dire qu'il se situe lui-même du côté de la science) affirme dans son *Histoire Naturelle* avoir vu de ses yeux toute une série d'êtres extraordinaires parmi lesquels figurent des Tritons, des Néréides, des hommes marins (mi-hommes mi-poissons) et notamment un hippocentaure amené d'Égypte à la cour de l'empereur Claude, conservé dans le miel⁴³. Elieen utilise notamment la description de l'âne-centaure comme preuve définitive de l'existence des centaures, dont la vraisemblance avait fait l'objet d'un long débat : « Il existe un animal qu'on appelle *onokéntaura*, et quiconque l'a vu ne saurait douter que la race des centaures a existé et que les artistes n'ont pas falsifié la nature, mais que le temps a produit ces animaux en combinant des corps dissemblables pour en faire un seul »⁴⁴.

Cette orientation épistémologique a, entre autres, des conséquences qui touchent à la notion même du démoniaque, notion qui se trouve dans une certaine mesure diminuée, c'est-à-dire privée de son caractère menaçant et de son lien original avec la sphère du divin, pour se rapprocher de celle du mirobolant et du prodigieux au sens large. À cet égard, on constate dans la littérature de l'époque hellénistique la mise en place de deux tendances distinctes. D'un côté, dans la philosophie, un savoir anthropologique et cosmologique sur les démons se développe, leur assigne un espace d'habitation, des attitudes comportementales et des compétences spécifiques⁴⁵, les classifiant ainsi à l'intérieur de la taxinomie du monde naturel. De l'autre côté, dans la langue courante, l'adjectif *daimónios* devient un simple synonyme de « prodigieux », « merveilleux », « qui suscite la stupeur » ; il est entre autres employé avec cette nuance dans l'œuvre de Claude Elieen⁴⁶.

⁴³ PLINIE, *Histoire naturelle* 7,35. Sur le cadre épistémologique des auteurs de l'hellénisme tardif, voir les études fondamentales de E. ROMANO, « Pensare le credenze. Le *opiniones* nella cultura romana attraverso una lettura di Cicerone », *I quaderni del ramo d'oro* (s. n.), 1998, p. 137-156 et P. LI CAUSI, « L'invasione dei mostri e il dibattito sull'esistenza dei centauri », in F. GASTI et E. ROMANO (éds.), « *Buoni per pensare* ». *Gli animali nella letteratura e nel pensiero dell'antichità. Atti della II giornata ghisleriana di filologia classica, Pavia, 18-19 aprile 2002*, Pavia 2003, p. 183-206.

⁴⁴ C. ELIEN, *La nature des animaux* 17,9 (traduction A. ZUCKER, *Elieen. La Personnalité des animaux*, Tome II, Paris 2002, p. 184-185).

⁴⁵ SFAMENI GASPARRO, *op. cit.* (n. 32).

⁴⁶ C. ELIEN, *op. cit.* (n. 44).

Les animaux, les monstres et les démons du passé mythologique deviennent ainsi les *mirabilia* du présent ethnographique des régions inconnues et liminaires du monde. La représentation des habitants des ruines de la LXX d'Ésaïe, lesquels correspondent dans la logique du texte biblique à une sorte d'*eschátia*, doit donc être pleinement comprise et éclaircie à la lumière de ce nouveau contexte culturel.

CONCLUSIONS

Essayons à présent de résumer les principaux résultats de notre parcours. Premièrement, l'analyse des traductions grecques des « habitants des ruines » a mis en évidence un manque de correspondance et de systématisme dans le choix des noms employés. Cette donnée est à attribuer à la fois à l'attitude spécifique de la traduction de la Septante d'Ésaïe et à la nature de ce bestiaire qui fonctionne comme un ensemble hétérogène à l'intérieur duquel, au moins à l'époque de la traduction, il est difficile de détecter des individualités précises.

On a par ailleurs dégagé deux tendances qui sont liées entre elles. D'un côté, le caractère démoniaque qui demeurerait implicite dans le texte source fait l'objet d'une interprétation qui le rend clair et explicite, comme le démontre l'emploi du substantif « daimónia » qui est introduit pour traduire différents noms hébreux. Le texte de la Septante se place ainsi à l'origine de toute une tradition exégétique, notamment chrétienne, qui reliera les Lilithes, les sirènes et les ânes-centaures entre eux comme des figures démoniaques et négatives. En même temps, cette transposition de l'imaginaire hébreu en catégories grecques, ou plus précisément hellénistiques (comme le montre par exemple le choix de l'âne-centaure, marqueur de l'Égypte hellénisée), est filtrée par le nouveau paradigme épistémologique des *mirabilia* et des *eschátiai*. Cela implique, dans la perspective du traducteur et de l'auditeur de l'époque, un certain degré de naturalisation du scénario, naturalisation qui porte également sur le domaine du *daimónion*.

APPENDICE : LE CORPUS DES TEXTES DES RUINES DANS LA BIBLE GRECQUE

Esaïe 13,19-22

19 καὶ ἔσται Βαβυλῶν, ἥ καλεῖται ἔνδοξος
 ὑπὸ βασιλέως Χαλδαίων,
 ὃν τρόπον κατέστρεψεν ὁ θεὸς
 Σοδομα καὶ Γομορρα·
 20 οὐ κατοικηθήσεται εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον,
 οὐδὲ μὴ εἰσέλθωσιν εἰς αὐτὴν διὰ πολλῶν
 γενεῶν,
 οὐδὲ μὴ διέλθωσιν αὐτὴν Ἀραβες,
 οὐδὲ ποιμένες οὐ μὴ ἀναπαύσονται ἐν αὐτῇ·
 21 καὶ ἀναπαύσονται ἐκεῖ θηρία,
 καὶ ἐμπλησθήσονται αἱ οἰκίαι ἥχου,
 καὶ ἀναπαύσονται ἐκεῖ σειρήνες,
 καὶ δαμόνια ἐκεῖ ὀρχήσονται,
 22 καὶ ὄνοκένταυροι ἐκεῖ κατοικήσουσιν,
 καὶ νοσσοποιήσουσιν ἐχῖνοι
 ἐν τοῖς οἴκοις αὐτῶν·
 ταχὺ ἔρχεται καὶ οὐ χρονιεῖ.

19 Et Babylone, qui est appelée glorieuse
 par le roi des Chaldéens,
 sera comme quand Dieu a bouleversé
 Sodome et Gomorrhe ;
 20 Elle ne sera plus jamais habitée,
 on n'y rentrera pas de génération en
 génération ;
 les Arabes ne la parcourront plus,
 et même les bergers ne s'y reposeront plus.
 21 Et se reposeront là-bas les bêtes sauvages,
 et les maisons seront remplies de bruit ;
 et se reposeront là-bas les sirènes,
 les démons danseront là-bas ;
 22 les ânes-centaures y habiteront,
 et les hérissons feront leurs nids
 dans leurs demeures ;
 cela arrivera vite et il ne sera pas retardé.

Esaïe 34,9-17

9 καὶ στραφήσονται αὐτῆς αἱ φάραγγες
 εἰς πίσσαν
 καὶ ἡ γῆ αὐτῆς εἰς θεῖον,
 καὶ ἔσται αὐτῆς ἡ γῆ καιομένη ὡς πίσσα
 10 νυκτὸς καὶ ἡμέρας καὶ οὐ σβεσθήσεται
 εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον,
 καὶ ἀναβήσεται ὁ καπνὸς αὐτῆς ἄνω·
 εἰς γενεὰς ἐρημωθήσεται
 καὶ εἰς χρόνον πολύν.
 11 καὶ κατοικήσουσιν ἐν αὐτῇ ὄρνεα καὶ
 ἐχῖνοι
 καὶ ἴβεις καὶ κόρακες,
 καὶ ἐπιβληθήσεται ἐπ' αὐτὴν σπαρτίον
 γεωμετρίας ἐρήμου,
 καὶ ὄνοκένταυροι οἰκήσουσιν ἐν αὐτῇ.
 12 οἱ ἄρχοντες αὐτῆς οὐκ ἔσονται· οἱ γὰρ
 βασιλεῖς αὐτῆς καὶ οἱ ἄρχοντες αὐτῆς καὶ οἱ
 μεγιστᾶνες αὐτῆς ἔσονται εἰς ἀπώλειαν.
 13 καὶ ἀναφύσει εἰς τὰς πόλεις αὐτῶν
 ἀκάνθινα ξύλα καὶ εἰς τὰ ὀχυρώματα αὐτῆς,
 καὶ ἔσται ἔπαυλις σειρήνων
 καὶ αὐλὴ στρουθῶν.
 14 καὶ συναντήσουσιν δαμόνια
 ὄνοκενταύροις

9 Et ses ravins seront changés
 en poix,
 et sa terre en soufre ;
 et sa terre sera brûlante comme poix
 10 nuit et jour et ne s'étendra
 à jamais,
 et sa fumée s'élèvera en haut ;
 de génération en génération sera
 abandonnée, et pour longtemps.
 11 mais y habiteront les oiseaux et les
 hérissons,
 les ibis et les corbeaux ;
 sera jetée sur elle la mesure
 de la désolation,
 et les ânes-centaures habiteront là-bas.
 12 Ses chefs ne seront plus, car
 ses rois, ses chefs et
 ses notables seront en ruine.
 13 Dans leurs villes pousseront des arbres
 épineux, et dans ses forteresses,
 et il sera un repaire des sirènes
 et un abri d'autruches.
 14 et les démons se rencontreront
 avec les ânes-centaures

καὶ βοήσουσιν ἕτερος πρὸς τὸν ἕτερον·
 ἐκεῖ ἀναπαύσονται ὄνοκένταυροι,
 εὖρον γὰρ αὐτοῖς ἀνάπαυσιν.
 15 ἐκεῖ ἐνόσσευσεν ἐχῖνος,
 καὶ ἔσωσεν ἡ γῆ τὰ παιδία αὐτῆς μετὰ
 ἀσφαλείας·
 ἐκεῖ ἔλαφοι συνήντησαν καὶ
 εἶδον τὰ πρόσωπα ἀλλήλων·
 16 ἀριθμῶ παρήλθον,
 καὶ μία αὐτῶν οὐκ ἀπώλετο,
 ἑτέρα τὴν ἑτέραν οὐκ ἐζήτησαν·
 ὅτι κύριος ἐνετείλατο αὐτοῖς,
 καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ συνήγαγεν αὐτάς.
 17 καὶ αὐτὸς ἐπιβαλεῖ αὐτοῖς
 κλήρους,
 καὶ ἡ χεὶρ αὐτοῦ διεμέρισεν βόσκεισθαι·
 εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον κληρονομήσετε,
 εἰς γενεὰς γενεῶν
 ἀναπαύσονται ἐπ' αὐτῆς.

et crieront l'un vers l'autre ;
 et là-bas se reposeront les ânes-centaures,
 car ils trouveront leur repos.
 15 Là-bas le hérisson fera son nid,
 et la terre sauvera ses petits
 en sécurité ;
 là-bas les biches se rencontreront
 et regarderont l'une le visage de l'autre.
 16 Elles sont venues en grand nombre,
 et aucune d'entre elles n'a péri,
 elles n'avaient pas à se chercher l'une
 l'autre, car le Seigneur leur a commandé,
 et son esprit les a rassemblées.
 17 C'est lui qui procèdera au tirage
 des sorts pour eux,
 et c'est sa main qui a distribué à manger ;
 il sera votre héritage pour toujours,
 de génération en génération
 ils se reposeront en cette terre.

Jérémie 30,28 LXX = 49,33 TM

28 καὶ ἔσται ἡ αὐλὴ διατριβῆς στρουθῶν καὶ
 ἄβατος ἕως αἰῶνος, οὐ μὴ
 καθίσῃ ἐκεῖ ἄνθρωπος,
 καὶ οὐ μὴ κατοικήσῃ ἐκεῖ υἱὸς ἀνθρώπου.

28 et la cour sera un repaire d'autruches et
 inaccessible à jamais,
 nul homme ne s'y reposera,
 aucun fils d'homme n'y demeurera.

Jérémie 27,39-40 LXX = 50,39-40 TM

39 διὰ τοῦτο κατοικήσουσιν ἰνδάλματα
 ἐν ταῖς νήσοις,
 καὶ κατοικήσουσιν ἐν αὐτῇ θυγατέρες
 σειρήνων·
 οὐ μὴ κατοικηθῇ οὐκέτι
 εἰς τὸν αἰῶνα.
 40 καθὼς κατέστρεψεν ὁ θεὸς Σοδομα καὶ
 Γομορρα καὶ τὰς ὁμορούσας
 αὐταῖς, εἶπεν κύριος,
 οὐ μὴ κατοικήσῃ ἐκεῖ ἄνθρωπος,
 καὶ οὐ μὴ παρικήσῃ ἐκεῖ υἱὸς ἀνθρώπου.

39 C'est pourquoi les spectres habiteront
 dans les îles,
 et les filles des sirènes l'habiteront ;
 (Babylone) ne sera plus jamais habitée,
 pour toujours.
 40 Comme quand Dieu a bouleversé
 Sodome et Gomorrhe et les villes qui
 leur étaient voisines, dit Dieu,
 l'être humain n'y séjournera même pas,
 ni habitera là-bas un fils d'homme.

Sophonie 2,13-15

13 καὶ ἐκτενεῖ τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπὶ βορρᾶν
 καὶ ἀπολεῖ τὸν Ἀσσύριον
 καὶ θήσῃ τὴν Νινευη εἰς ἀφανισμόν
 ἄνυδρον ὡς ἔρημον·
 14 καὶ νεμήσονται ἐν μέσῳ αὐτῆς ποίμνια
 καὶ πάντα τὰ θηρία τῆς γῆς,

13 Et (YHWH) étendra sa main vers le Nord,
 il détruira l'Assyrie
 et fera disparaître Ninive,
 aride comme le désert.
 14 Des troupeaux se coucheront au milieu
 d'elle, et toutes les bêtes sauvages de la terre,

καὶ χαμαιλέοντες καὶ ἐχῖνοι
ἐν τοῖς φατνώμασιν αὐτῆς κοιτασθήσονται,
καὶ θηρία φωνήσῃ ἐν τοῖς διορύγμασιν
αὐτῆς, κόρακες ἐν τοῖς πυλῶσιν αὐτῆς,
διότι κέδρος τὸ ἀνάστημα αὐτῆς.
15 αὕτη ἡ πόλις
ἢ φαυλίστρια ἢ κατοικοῦσα ἐπ' ἐλπίδι
ἢ λέγουσα ἐν καρδίᾳ αὐτῆς
Ἐγὼ εἰμι, καὶ οὐκ ἔστιν μετ' ἐμὲ ἔτι.
πῶς ἐγενήθη εἰς ἀφανισμόν,
νομὴ θηρίων·
πᾶς ὁ διαπορευόμενος δι' αὐτῆς
συριεῖ καὶ κινήσει τὰς χεῖρας αὐτοῦ.

et les caméléons et les hérissons
passeront la nuit dans ses chapiteaux.
et les bêtes farouches crieront dans ses
compartiments, les corbeaux sur ses
portes, car sa majesté est celle d'un cèdre.
15 Là voilà, cette ville,
celle qui méprise, qui habite dans l'espoir,
qui dit dans son cœur :
« C'est moi, et il n'y en a pas d'autre que
moi ». Comme elle a disparu,
pâturage des bêtes sauvages :
Tout homme qui la traverse,
siffle et agite sa main.

LIVING WITH ANCESTRAL SPIRITS IN JUDAH IN THE IRON AGE AND PERSIAN PERIOD*

Diana Edelman, University of Oslo

ABSTRACT

To create contextual background for understanding the role of ancestral spirits in ancient Judahite society, preliminary sections explore terms and expressions in the Hebrew Bible for the dead, for dying, burial, and transformation from a material to a bodiless form of being, the collective long-dead called the Rephaim, and characteristics of She'ol, the realm of the dead. Archaeological evidence for types of tombs and grave goods dating from the time of the kingdom of Judah (ca. 975-586 BCE) is summarized, along with limitations encountered in interpreting the data definitively. The likely function of ancestral spirits as sources of help to living descendants, especially in blessing crops, securing land inheritance, in sending children, and in answering questions from the living in ancient Judahite society are explored using biblical and extrabiblical ancient texts and modern anthropological studies. The existence of vengeful spirits is considered, using the same type of source material. Finally, biblical passages that reflect the likely practice of communing with the dead are discussed. Changes in the conception of She'ol over time and the demotion of the ancestors

* Most of this article was researched and written in April and early May, 2014 during my time as a Visiting Researcher at Claremont-Lincoln University during the 2013-2104 academic year. I am indebted to the library staff for securing a number of inter-library loan items for me.

The following abbreviations have been used in the footnotes:

BASOR = *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*

FAT = *Forschungen zum Alten Testament*

HALOT = *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, edited by L. Koehler and W. Baumgartner and revised by W. Baumgartner and J. J. Stamm

HSM = *Harvard Semitic Monographs*

IEJ = *Israel Exploration Journal*

JBL = *Journal of Biblical Literature*

JEA = *Journal of Egyptian Archaeology*

JSOTSup = *Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series*

LHBOTS = *Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies*

PEQ = *Palestine Exploration Quarterly*

UF = *Ugarit-Forschungen*

ZAW = *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*

from semi-divine beings to honored dead who no longer served as conduits of blessing are noted.

INTRODUCTION

In the wider ancient Near East, the dead were seen to become invisible spirits that could both help and hinder living relatives. A commonly shared concept of life after death led to a reciprocal dependency between the living and the dead; the dead relied on the living for drink and food offerings, and the living depended on their dead forbears to help them secure divine blessings within the non-human sphere and to legitimate their current social standing within the extended family, past, present, and future. Turning to the texts of the Hebrew Bible, one's first impression is that neither Judah nor probably ancient Israel during the period they were independent kingdoms shared this mindset; there are not many references to interaction with the dead or to troublesome dead spirits. But a closer look reveals that such practices were widespread before consulting the dead came to be condemned, especially in the books of Deuteronomy, Leviticus, Kings, and Isaiah.

Textual and archaeological evidence indicates the vital role ancestral spirits played in the lives of the people of ancient Judah, the region where most of the books in the Hebrew Bible/Old Testament were written. Texts in the first five books of the Bible were accepted as authoritative by descendants of Israelites living in Samaria as well, so any passages dealing with the dead in these books can be taken to reflect likely attitudes and practices in ancient Israel and its successor, the province of Samaria. There is not space to compare and contrast burial practices from the central hill country of Samaria with those from the Judean hills, however, to detail significant similarities and differences, so the main focus will be on Judahites living in the kingdom of Judah during the period from ca. 975 BCE to 586 BCE. There are indications that the roles of the ancestors were undergoing redefinition by the time the Hebrew Bible was assembled, so aspects of this diachronic change will also be addressed, helping to define earlier practices during the Iron Age that came to be rejected by the priestly establishment of the rebuilt Temple in the Persian period.

A. TERMS FOR THE DEAD

In the Hebrew Bible, terms for the dead include: 'dead ones' (*mētîm*, Isa. 26:14; Ps. 106:28), 'corpse' (*peger*; Isa. 14:19), 'those who pass over' (*ôb^erîm*; Ezek. 39:11, 14, 15), 'being' (literally, 'throat'; *nepeš*; Lev. 19:28; Num. 5:2; Hag. 2:13), 'ghosts' (*ôbôt*; Isa. 29:4), 'mutterers' or 'spirits of the dead' (*ittîm*;

Isa. 19:3)¹, ‘knowing ones’ (*yidd^cōnîm*; Isa. 8:19), ‘holy ones’ (*q^cdôšîm*; Ps. 16:3), the long-dead or ‘healers’ (*r^cpā’îm*; Isa. 14:9; 26:14,19; Ps. 88:11; Job 26:5; Prov. 2:18; 9:18, 21:16), and finally, ‘divine ones’ (*’ēlōhîm*; 1 Sam. 28:13; 2 Sam. 14:14(?); Isa. 8:19-20; and Num. 25:2 together with Ps. 106:28). They move from descriptions of the state of the human body (dead, corpse) to disembodied life force (beings, ghosts, spirits of the dead) that partakes of the separated, sacred realm (holy ones and divine beings). ‘Those who cross over’ would be those who enter the realm of the dead, She’ol, where they exist in a new disembodied state and yet can be in close proximity to the buried physical body in its grave. Finally, two descriptions may provide a glimpse of some positive functions of these disembodied spirits from the perspective of the living: the transformed dead have knowledge of the invisible, “other” world of which they are now a part. They have useful information that can help the living, if their speech (mutterings) can be understood, and they can help with healing, if there is a connection of the *r^cpā’îm* with the root *rp* ‘to heal’. A case will be made for the latter role based on an Egyptian analogy.

B. VERBAL EXPRESSIONS FOR DYING

The two most common verbs used to describe death are ‘to go or pass [away]’ (*hālak*) and ‘to return’ (*šûb*). The first, ‘pass away’, is an idiom used in English and French as well: ‘He remembered that we are but flesh, a wind that passes away and comes not again’ (Ps. 78:39); ‘As the cloud fades and passes away, so he who goes down to She’ol does not come up’ (Job 7:9). It would seem to express a similar idea to the dead as those who have ‘crossed over’; they have gone away from the living and have entered into a new realm. The second, ‘return’, implies that for the ancient Judahite, a person returned to the place from which he or she came at birth, the womb of the earth, in the underworld. This concept is stated directly in Ps. 139:14: “My bones were not hidden from you [YHWH]; when I was made in secret and woven in the depths of the nether world”².

C. BURIAL AND TRANSFORMATION

A two-step process is reflected in the biblical texts by which a powerless dead body became an influential ancestral spirit. In Gen. 25:8-10, for ex-

¹ This term occurs only once in the HB and has been seen to be cognate with the Akkadian term *etemmu*, meaning ‘spirit of the dead.’ See e.g. T. LEWIS, “How Far Can Texts Take Us? Evaluating Textual Sources for Reconstructing Ancient Israelite Beliefs about the Dead”, in B. M. GITTLEN (ed.), *Sacred Time, Sacred Place: Archaeology and the Religion of Israel*, Winona Lake, IN 2002, p. 169-217; p. 186.

² This text reflects a late view that YHWH controlled She’ol as well as the earth and the heavens; an earlier view is expressed in Ps. 88:6.

ample, Abraham's death and burial by his sons Isaac and Ishmael is set off from a prior, more important statement that he was "gathered to his people". This phrase is used ten times in the Pentateuch, in what is commonly identified as Priestly tradition, and seems to express the same idea as the related phrases, "to be gathered to one's forefathers or ancestors" (Judg. 2:10; 2 Kgs 22:10), "to be gathered to one's grave" (2 Kgs 22:10), and "to sleep with one's fathers/ancestors" found regularly in the books of Kings and Chronicles³. It is likely that the consistent distinction between physical entombment or interment and the gathering to the ancestors reflects a two-stage process that begins with physical burial but which is not completed until the spirit of the deceased has fully transitioned and joined its forebears in She'ol. Since this is the more crucial phase that ensures the spirit's escape from liminality to the Netherworld, it is mentioned first, as successfully accomplished, ahead of the burial for purposes of de-fleshing and then the subsequent disarticulation⁴.

The once prevalent suggestion that "to sleep with one's fathers" meant a death by natural causes and not burial in the family grave⁵ is losing its hold in favor of seeing it to signal the completion of the transformation of the spirit of the deceased. The older understanding was based primarily on the application of the idiom to Joseph and Moses, both of whom are said to have occupied individual graves. Thus, it was argued it could not refer to the physical and literal intermingling of the bones of the deceased with those of the ancestors in the communal family tomb. However, this understanding overlooks the likelihood that the expression refers to the comple-

³ For a convenient review of the history of debate about the phrases "lie with one's fathers" and "be gathered to one's people", see M. J. SURIANO, *The Politics of Dead Kings: Dynastic Ancestors in the Book of Kings and Ancient Israel*, FAT 2/48, Tübingen 2010, p. 34-50.

⁴ A different understanding is proposed by G. BARKAY, "Burial Caves and Dwellings in Judah during the Iron Age II: Sociological Aspects", in A. FAUST and A. MAEIR (eds.), *Society and Ideology: New Directions in the Archaeology of the Land of Israel*, Ramat Gan 1999, p. 96-102; p. 113 (Hebrew), and is adopted by J. F. OSBORNE, "Secondary Mortuary Practice and the Bench Tomb: Structure and Practice in Iron Age Judah", *Journal of Near Eastern Studies* 70.1, 2011, p. 35-53; p. 45. Both think the phrase refers to secondary burial, implying the succeeding phrase then refers to initial interment. They make no comment on the order of the phrases, which consistently begins with the gathering to the ancestors before the reference to burial, be that primary, secondary, or both. I find it more logical to see the first idiom to refer to the successful joining of the spirit of the deceased with its ancestral spirits in She'ol and not to the physical gathering of de-fleshed bones for secondary deposition, though the latter would have been a prerequisite to accomplish the desired result. Ugaritic texts talk about the "gathering" of the dead in the Netherworld to greet new arrivals (e.g. *KTU* 1.16), so this verb can be used to describe the gathering of the assembly of the Rephaim as well, not just of bones.

⁵ So e.g. N. J. TROMP, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament*, *Biblica et Orientalia* 21, Rome 1969, p. 168-71. Ironically, his failure to see all these expressions as synonymous has led him to misconstrue the meaning of "to sleep with the ancestors"; he correctly understood "be gathered to the ancestors" to mean to join dead kin in She'ol. In many cultures, dead children and people who die childless cannot gain the status of ancestor.

tion of a routine, second set of burial rites after the body has been defleshed, which allowed the ghost to be fully transitioned to a new existence that, in normal practice, would have meant its bones had been mixed into a pile of other ancestral bones in the family tomb. Thus, the idiom might well have come to represent the successful completion of the second set of rites or the completion of both stages of burial, primary and secondary, but its primary emphasis would have been on the spirit's safe arrival in the netherworld, where its relatives had gathered to greet it and welcome it among their numbers.

Such a two-stage process also seems reflected indirectly in the concept of the Rephaim, the mostly nameless long-dead⁶, who can be distinguished from the more recent dead, whose names were still recalled by the living. This distinction is present in a text called the "Scroll of the Nocturnal Sacrifices" from ancient Ugarit on the coast of northern Syria, found in the destruction layer of the city ca. 1180 BCE. It was part of a liturgy or mourning rite to ensure the passage of the spirit of the recently deceased king Niqmaddu and this throne to the Underworld to join his ancestors and the blessing of his son and successor 'Ammurapi and of Ugarit by the dead royal ancestors (KTU 1.161)⁷.

⁶ This term is not unique to biblical tradition. For a discussion of its meaning in the Hebrew Bible and in surrounding cultures, see e.g. A. CAQUOT, "Les Rephaim ougaritiques", *Syria* 37, 1960, p. 75-93; TROMP, *op. cit.* (n. 5), p. 176-80; C. L'HEUREUX, "The Ugaritic and Biblical Rephaim", *Harvard Theological Review* 67, 1974, p. 165-74; M. DIETRICH, O. LORETZ, and J. SANMARTÍN, "Die ugaritischen Totengeister RPU(M) und die biblischen Rephaim", *UF* 8, 1976, p. 45-52; W. J. HOROWITZ, "The Significance of the Rephaim", *Journal of Northwest Semitic Languages* 7, 1979, p. 265-74; J. C. DE MOOR, "Rāpi'ūma-Rephaim", *ZAW* 88, 1976, p. 323-45; S. TALMON, "Biblical Rephaim and Ugaritic rpu/i(um)", *Hebrew Annual Review* 7, 1983, p. 235-49; J. HEALEY, "The Last of the Rephaim", in K. J. CATHCART and J. F. HEALEY (eds.), *Back to the Sources: Biblical and Near Eastern Studies*, Dublin 1989, p. 33-44; M. B. SMITH, "Rephaim", in D. N. FREEDMAN et al. (eds.), *Anchor Bible Dictionary*, Vol. 5, New York 1992, p. 674-76; B. B. SCHMIDT, *Israel's Beneficent Dead: Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition*, FAT 11, Tübingen 1994, p. 71-121; M. R. SHIPP, *Of Dead Kings and Dirges: Myth and Meaning in Isaiah 14:4b-21*, Academia Biblica 11, Atlanta 2002, p. 114-27; S. D. SPERLING, "Rephaim", in *Encyclopaedia Judaica*, Online 2008 ; http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud.0002.0017_0.16648.html.

⁷ For various proposed translations and analyses, see e.g. J. F. HEALEY, "Ritual Text KTU 1.161 – Translation and Notes", *UF* 10, 1978, p. 83-88; P. BORDREUIL and D. PARDEE, "Le rituel funéraire ougaritique RS.34.126", *Syria* 59, 1982, p. 121-28; M. DIETRICH and O. LORETZ, "Neue Studien zu den Ritualtexten aus Ugarit (II)", *UF* 15, 1983, p. 17-24; B. A. LEVINE and J.-M. DE TARRAGON, "Dead Kings and Rephaim: The Patrons of the Ugaritic Dynasty", *JAOS* 104, 1984, p. 649-59; W. T. PITARD, "RS 34.126: Notes on the Text", *Maarav* 4, 1987, p. 75-86, 111-55; J. G. TAYLOR, "A First and Last Thing to Do in Mourning: KTU 1.161 and Some Parallels", in L. ESLINGER and G. TAYLOR (eds.), *Ascribe to the Lord: Biblical & Other Studies in Memory of Peter C. Craigie*, JSOTSup 67, Sheffield 1988, p. 151-77; T. J. LEWIS, *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*, HSM 39, Atlanta 1989, p. 5-46; SCHMIDT, *op. cit.* (n. 6), p. 100-120; M. DIETRICH, O. LORETZ, and J. SANMARTÍN, "KTU 1.161", in M. DIETRICH, O. LORETZ and J. SANMARTÍN (eds.), *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani, and Other Places*. Second enlarged ed., Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-

The preserved portions of the text include the calling by name of four who have been long dead, all of whom are explicitly identified as belonging to the *rap'ium*, as well as two more recently deceased royal ancestors. "Call Ulkn, the Rapha, call Trmn, the Rapha, call Sdn-wa-Rdn, call the Bull of 'lmln[]; all of you call the ancient Rephaim" (ll. 4-8)⁸. "Call Ammis-tamru the king; call also Niqmaddu the king" (ll. 11-12). All are to gather in the netherworld to greet the newly deceased Niqmaddu, who then is urged to descend to join those who have been called by name to gather. The four *rp'i* who are singled out from the otherwise nameless collective of long-dead ancestors seem to represent this august body of forefathers. The text ends with a mention of the making of seven offerings, ostensibly to the gathered ancestral spirits, and then the releasing of a bird⁹. As a result, the new king 'Ammurapi can expect peace¹⁰, as can his sons, his kinsmen, his house or dynasty, and Ugarit¹¹.

Biblical genealogies tend to record up to seven generations and ten generations in rarer instances but no more, unless it is a royal genealogy. Bearing this in mind, oral tradition in privileged families may well have passed on and commemorated up to ten generations before assigning earlier ancestors to the category of the hoary, nameless Rephaim. But the category seems to be fluid, and some of the names of the more illustrious long dead are still able to be remembered, probably due to their former fame. It also is possible that some forebears join the Rephaim as early as the fourth generation, once there no longer is anyone living who knew or had heard about them¹².

Palästinas und Mesopotamiens 8, Münster 1995, p. 150-51; SHIPP, *op. cit.* (n. 6), p. 53-61; N. WYATT, *There is Such Divinity doth Hedge a King: Selected essays of Nicholas Wyatt on Royal Ideology in Ugaritic and Old Testament Literature*, Society for Old Testament Study Monographs, Aldershot 2005, p. 202-204.

⁸ The mythic hero Dan'el also is still able to be recalled individually and is given the epithet 'rapha-man' (*mutu rap'i*) in the Ugaritic Legend of Aqhat, KTU 1.17:I.17; see SHIPP, *op. cit.* (n. 6), p. 122, n. 179.

⁹ For "bringing near" in the sense of approaching for worship as opposed to "releasing or dispatching," see e.g. SHIPP, *op. cit.* (n. 6), p. 59, n. 81.

¹⁰ For the suggestion that "peace" should be linked with the bird to be "brought near" and understood as a peace-offering, see TAYLOR, *op. cit.* (n. 7), p. 154. It is adopted by e.g. SHIPP, *op. cit.* (n. 6), p. 59.

¹¹ For the first reconstruction, see e.g. LEWIS, *op. cit.* (n. 7), p. 10, 28. An alternative has been proposed that lists the recipients of peace as 'Ammurapi, his house, the queen Taryelli, her house, and Ugarit; see e.g. TAYLOR, *op. cit.* (n. 7), p. 154; SHIPP, *op. cit.* (n. 6), p. 59-60. This reading would presume the ancestors would ensure that no sibling attempted a coup against 'Ammurapi. It would be odd, however, to refer to the house/lineage of female matriarch.

¹² Qualification is needed to the view that pastoral societies will tend to conceive of ancestors as a generalized, undifferentiated group that perpetuates a communal identity and territorial association while sedentary societies with fixed-plot cultivation, like ancient Israel and Judah, will maintain multi-generational genealogies and ancestors will be individually recognized and named. So e.g. A. PORTER, "The Dynamics of Death: Ancestors, Pastoralism, and the Origins of a Third-Millennium City in Syria", *BASOR* 325, 2002, p. 1-36; p. 8; N. HARRINGTON, *Living with the Dead: Ancestor Worship and Mortuary Ritual in Ancient Egypt*, Oxford 2013, p. 29. Sedentary societies

D. THE REPHAIM

In the Hebrew Bible, the long-dead seem to have been thought to comprise a group called the *rēpā'im*, although the meaning of this term is variable, and some texts may well reflect later attempts to adapt the meaning in light of developing Judaism, where the traditional status of the ancestors as semi-divine or minor divine beings would have been deemed problematic by some¹³. In addition to designating the dead (e.g. Isa. 14:9, 26:14, 19; Ps. 88:11 [10]; Prov. 2:18; 9:18), the Rephaim are depicted as giants of hoary antiquity or represent an autochthonous group in Canaan, parallel to the Emim, Zamzummim, or Nephilim (Gen. 14:5, 15:20; Deut. 2:11, 20, 3:11, 13; Josh. 17:15; 1 Chr. 20:6). The Valley of Rephaim located outside the walls of Jerusalem likely reflects the original meaning of the long dead, perhaps containing the graves of renowned men of old (e.g. Josh. 15:8, 18:16; 2 Sam. 15:8). In addition to references to the Rephaim in the Ugaritic texts, one of which has already been discussed (KTU 1.161)¹⁴, they are mentioned in two sarcophagi inscriptions from Sidon in

seem to recognize both the recently dead and the long dead; research needs to be done to determine if the same is the case among certain pastoral societies or not. HARRINGTON cites the Mbeere in Kenya as a specific example of a pastoral group that abandons the dead in the bush without ceremony, but there may well be other cultures in which a common group burial ground is maintained, to which defleshed bones of those who died in a different area of transhumance and were interred are exhumed on a subsequent trip through the area and moved to a tribal mortuary area or complex secondarily. This would then allow in theory for the same distinction between the recent and long dead to be developed.

¹³ So e.g. J. BLENKINSOPP, "The Family in First Temple Israel", in L. G. PERDUE *et al.* (eds.), *Families in Ancient Israel*, The Family, Religion, and Culture, Louisville 1997, p. 48-103; p. 81. See n. 6 for general discussions of the term Rephaim. TALMON, *op. cit.* (n. 6), p. 235-49 suggests the two distinctive phenomena called *rephaim* in the HB, the long dead and legendary giants, derive from two distinguishable roots. But M. POPE, "The Cult of the Dead at Ugarit", in G. D. YOUNG (ed.), *Ugarit in Retrospect: Fifty Years of Ugarit and Ugaritic*, Winona Lake, IN 1981, p. 159-79; p. 169 is probably correct that the concept of the race of giants derives from the idea of those long-dead in the distant past, who once lived in the area, similar to the term *qadmōnīm* in Gen. 15:20, which likely means 'ancient ones' rather than being a true ethnic term. H. NIEHR, "The Changed Status of the Dead in Yehud," in R. ALBERTZ and B. BECKING (eds.), *Yahwism After the Exile: Perspectives on Israelite Religion in the Persian Era*, Studies in Theology and Religion 5, Assen 2003, p. 136-55; p. 153 sees the creation of the idea of the inhabitants of the distant past to be a diversion from the original meaning of long dead ancestors who had been "healing ones". For a summary of various views of the Rephaim in the Ugaritic texts and the Bible, see H. NUTKOWICZ, *L'homme face à la mort au royaume de Juda: rites, pratiques et représentations*, Patrimoines-Judaïsme, Paris, 2006, p. 257-69.

¹⁴ One of the four long dead who are invoked is Rapi'u, king of eternity/eternal king (*rapi'u malku 'ālamī*), who seems to be the eponymous royal founder of the Rephaim, the royal ancestors, although some consider him a deity. Elsewhere, however, this figure is named Didanu/Ditanu, the eponymous ancestor or ancestral tribe of west-Semitic kings who appears to have been considered the founding patron of the Ugaritic royal dynasty. See e.g. S. B. PARKER, "The Ugaritic Deity Rāpī'u", *UF* 4, 1972, p. 97-104; M. DIETRICH and O. LORETZ, "Rapi'u und Milku aus Ugarit: Neuere historisch-

Phoenicia that date to the early Persian period, in the late sixth or early fifth century BCE.

Two additional Ugaritic texts are worth citing. At the end of the Ba'al Cycle in *KTU* 1.6:VI.45-47 the *rapi'uma* occur in parallel with 'gods' (*'ilāni-yima*), and in the succeeding two vv. are associated with 'the divine ones' (*'ilūma*) and 'the dead' (*mituma*). This indicates that at Ugarit, the Rephaim held at least a semi-divine status¹⁵. In *KTU* 1.20/22, the Rephaim ride in chariots or on asses and gather for feasts, which is consistent with a former royal status in life¹⁶. The ass was a royal mount for millennia¹⁷. In Iranian tradition, the *fravashi* (ancestor spirits) also are represented as mounted warriors who participate in the conflict between good and evil, and a funerary stela from Sparta depicts the dioscuroi, the house-gods of the Spartan kings, riding on horseback to partake of the *theoxenia* (hospitality to a god)¹⁸. These three traditions indicate that long dead royals are thought to maintain the high status they enjoyed in life and the appropriate accoutrements of privilege, both in their transport and in their feasting.

The Rephaim appear again in two Persian-era inscriptions on the sarcophagi of two Sidonian kings, Tabnit and his son, Eshmunazor (KAI 13, 14). Curses are invoked on anyone who might disturb the interred remains: "may you have no seed among the living under the sun nor a resting place with the Rephaim" (Tabnit); "may there not be for them a resting place with the Rephaim, and may they not be buried in a tomb, and may they have no son or seed in their stead" (Eshmunazor). Here we see the Sidonians believed that the Rephaim were the properly buried long dead and that they probably can influence the fertility or sterility of their descendants by sending or withholding children. According to M. SURIANO, the

geographische Thesen zu *rpu mlk 'lm* (*KTU* 1.108:1) und *mt rpi* (*KTU* 1.17:1.1)", *UF* 21, 1989, p. 123-31.

¹⁵ The Dahomey of Benin have elaborate, costly ceremonies to deify the souls of the dead, which otherwise, will remain in the least desirable part of the land of the dead. The ancestors serve as intermediaries between their living relatives and the gods that control the forces of universe and can periodically threaten the living with destruction, making their deification worth the effort and expense, to secure help against such threat. The ancestors, as in other cultures, can bestow benefit or injury upon the living; see R. W. HABENSTEIN and W. M. LAMERS, *Funeral Customs the World Over*, Milwaukee 1960, p. 248.

¹⁶ In his 1954 M.A. thesis at the University of Ireland, when Ugaritic studies had just begun, D. Ryan argued the *rp'm* were long dead, renowned Hurrian *maryannu* warriors of the Middle Bronze culture. For a rebuttal to this position in light of the publication of more Ugaritic texts and others that could have been more fully utilized, see HEALEY, *op. cit.* (n. 6), p. 33-44. The same idea was proposed subsequently by C. E. L'HEUREUX, *Rank Among the Canaanite Gods: El, Ba'al, and the Rephaim*, HSM 21, Missoula, MT 1979, p. 111-223 and rejected strongly by POPE, *op. cit.* (n. 13), p. 174.

¹⁷ In the Semitic ancient Near East, the ass was the typical royal mount before the advent of the horse and after it, in ceremonial processions.

¹⁸ For the *fravashi*, see e.g. HOROWITZ, *op. cit.* (n. 6), p. 37-43; for the Spartan funerary stela, see M. P. NILSSON, *Greek Popular Religion*, New York 1940, 69, and fig. 32; both examples are given by POPE, *op. cit.* (n. 13), p. 174.

curses are directed against would-be usurpers, who would be denied royal legitimacy should they be cut off from the Rephaim¹⁹.

In the Hebrew Bible, the Rephaim are long dead kings in Isa. 14:4-23 by whom the envisioned recently deceased king of Babylon is initially greeted upon his arrival in She'ol as they rise from their thrones. The text then goes on, however, to contrast this king's lack of proper burial with the correct interment of the kings of other countries who lay in glory, each in his own house/tomb, so that ultimately, the king of Babylon will not join his dead royal kinsmen, the Rephaim. Instead, his family's name will disappear and his sons will be denied their inheritance and be killed.

E. THE UNDERWORLD, SHE'OL

The dead, when properly buried, went to the underworld or netherworld, which is called She'ol in the Bible. This was not a common name for the hereafter in surrounding cultures, where the term 'earth' (ʿrṣ; *erṣētu*) was used regularly to designate this realm. Earth is also used in the Hebrew Bible as an alternative designation for the realm of the dead in, for example, Exod. 15:12; 1 Sam. 28:13; Ps. 22:30, 71:20, 139:15, 143:3; Isa. 14:12, 21:9, 26:15, 29:4, 44:23; Job 10:21-22; Jon. 2:7; Qoh. 3:21; Sir. 51:9. In contrast to the term ʾādāmā, 'soil or surface of the earth', 'earth' (ʿereṣ) encompassed the entire depth of rock and soil underfoot that lay above the waters of the primordial deep. The term She'ol does not occur in Phoenician, Punic, or Arabic; a possible example occurs in Ugaritic, and a single example is found in Aramaic, in Papyri Blacassiani, dating to the fifth century BCE²⁰. Other expressions for the netherworld include the pit (*bôr*: Isa. 38:18; Ezek. 26:20; Ps. 40:3; 130:15; also *šāḥat*: Ps. 16:10, 49:10, 55:24; Job 33:18), the hidden place (*tāmûn sêter*: Job 40:2), the miry depths (*hāmûr*: Job 17:2; Ps. 140:11), and the miry bog (*tiṭ hayyāwên*: Ps. 40:3)²¹.

She'ol was conceived as a city of the dead; the abode of the Rephaim. It has gates (Isa. 38:10; Job 38:17; Ps. 9:14 [13]; 107:18; Sir. 51:9), bars (Jon. 2:7[6]), and houses (Gen. 15:2; Isa. 14:18; Job 17:13; Ps. 49:12 [11]; Prov. 2:18?; 7:27), which are the tombs of the buried. It is a broad domain

¹⁹ SURIANO, *op. cit.* (n. 3), p. 155-57.

²⁰ According to M. JASTROW, "The Babylonian Term *šur'alu*", *American Journal of Semitic Languages and Literatures* 14, 1897-1898, p. 165-70, the term *šur'alu* is found four times in Akkadian in a lexicographical text, where it seems to refer to the nether world, but it was not the regular term used to describe this place. For the absence in other languages, see TROMP, *op. cit.* (n. 5), p. 21. For a summary of suggested derivations and meanings of She'ol, see e.g. TROMP, *op. cit.* (n. 5), p. 21-22; K. SPRONK, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and the Ancient Near East*, *Alter Orient und Altes Testament* 219, Neukirchen-Vluyn 1986, p. 60, 66-70; P. S. JOHNSTON, *Shades of Sheol: Death and Afterlife in the Old Testament*, Downers Grove, IL 2002, p. 77-79; NUTKOWICZ, *op. cit.* (n. 13), p. 209-213. It always lacks a definite article, indicating it was considered a proper noun.

²¹ For these and other possible expressions, see TROMP, *op. cit.* (n. 5), p. 46-79.

(Job 38:18), a land of darkness and gloom (Ps. 143:3; Job 10:21-22) that in one passage, is reached by crossing a river (Job 36:12)²². There are hints that it was conceived at times as a prison (e.g. Lam 3:6-7; Ps. 88:9; Jer. 32:2; Job 19:8; Ps. 107:10, 16).

It also appears there were different areas within the larger city or the broad domain, with premium “lots” occupied by well-maintained house-tombs and less desirable areas at the edges of the city limits or beyond its walls, mirroring the situation in an ancient city. The palace complex was usually located in a walled, inner acropolis area, with more humble dwellings in the lower city and outside the city walls. According to Isa 14:19, those who have not been properly buried in a tomb or house (*bêt*), which include those slain with the sword, presumably in battle, and corpses trampled underfoot that implicitly lie in the open, unburied, go to “the stones of the pit.” This image conjures up a barren, hard, uninhabited rocky wasteland either in undeveloped parts of the city of the dead or outside its walls, in the larger broad domain²³.

F. ARCHAEOLOGICAL EVIDENCE

During the time of the kingdom of Judah (ca. 975-586 BCE), two primary forms of burial for those with social standing or wealth appear to have been used: caves or hewn chambers, and benches tombs or arcosolia/loculi. They began to be utilized in the ninth century but became dominant in the eighth-seventh centuries BCE²⁴. In caves or chambers hewn into soft limestone, newer bodies were laid out with grave goods in the center of the floor space, while older ancestors and goods were relocated to the peripheral spaces. Bench tombs and arcosolia consisted of hewn chambers that either had two or three waist-high benches lining the walls, often with bone repositories cut into and under the benches, or had compartments that held a single, permanent interment. Like the cave and chamber burials, the bench tombs involved a two-step process of deposition. The newly dead was laid out on a bench with accompanying grave goods to allow the flesh to decompose, after which the bones and goods

²² This idea is well-known in ancient Greek tradition in the river Styx; however, it is also found in cuneiform texts; see J. BOTTÉRO, “Les inscriptions cunéiformes funéraires”, in G. GNOLI and J.-P. VERNANT (eds.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge 1982, p. 373-406; p. 376-77.

²³ Contra JOHNSTON, *op cit.* (n. 20), p. 76-77, who denies there are different “compartments” because in his view, the passage does not necessarily imply a worse fate; all end up in She’ol. There is a clear difference being emphasized between those properly buried and those without burial.

²⁴ For speculation that the change was motivated by an attempt to assert family solidarity and continuity in the face of disintegrating lineages and extended families due to urbanization and foreign threat of invasion, see A. FAUST AND S. BUNIMOVITZ, “The Judahite Rock-Cut Tomb: Family Response at a Time of Change”, *IEJ* 58, 2008, p. 150-70; p. 162.

were usually moved into the repositories or to a more peripheral location, at which point a person was officially “gathered to his or her fathers/ancestors”²⁵. Burial in the ancestral tomb was a high priority (Judg. 8:32, 16:31; 2 Sam. 2:32, 17:23, 19:38, 21:12-14).

The chamber-cut tombs could be a single, unadorned chamber or be quite elaborate, with multiple chambers off a central courtyard and wall frescoes, imitation sunken wooden panels, gabled ceilings, and parapets, simulating a real house²⁶. It is commonly observed that the multi-generational accumulation of ancestral remains indicates the house-style tomb symbolizes the collective identity of a given family or kin group, whose members would continue to occupy common family space in death as in life²⁷. As already noted, the term *bêt*, ‘house’, is used in some biblical passages to describe the tomb or grave (Gen. 15:2; Isa. 14:18; Job 17:13; Ps. 49:12 [11]; Prov. 2:18?; 7:27; Neh. 2:3), which now can be linked with the style of tomb favored by the wealthy and powerful in Judah during the Iron II period. *Bêt* also designates a family lineage and, in the case of royalty, a dynastic line.

Grave goods were deposited beside the body in the first phase of interment on a bench or in the center of the floor of a cave or hewn chamber. All bodies in Judah were accompanied by an oil lamp and a chalice²⁸. A number of vessels for the storage, preparation, and serving of food and beverages were added, including store jars, dipper juglets, wine decanters, cooking pots, bowls, and platters. In addition, personal items accompanied the body, like a toggle pin or fibula for clothing, a comb, hair clasp, mir-

²⁵ So e.g. NUTKOWICZ, *op. cit.* (n. 13), p. 85-100; p. 205-206. O. BOROWSKI, “Burial Customs in Southern Judah: The Case of Tell Halif”, in S. WHITE CRAWFORD *et al.* (eds.), *“Up to the Gates of Ekron”: Essays on the Archaeology and History of the Eastern Mediterranean in Honor of Seymour Gitin*, Jerusalem 2007, p. 71-77. For a survey of the practice of secondary burial in Palestine from the Neolithic to Roman periods, see E. M. MEYERS, “Secondary Burials in Palestine”, *Biblical Archaeologist* 33, 1970, p. 2-29. For an anthropologically informed analysis of secondary burial in Judah specifically, see OSBORNE, *op. cit.* (n. 4), p. 35-53.

²⁶ See E. BLOCH-SMITH, *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead*, JSOT/ASOR Monograph Series 7, JSOTSup 123, Sheffield 1992, p. 41-49; NUTKOWICZ, *op. cit.* (n. 13), p. 101-19; E. BLOCH-SMITH, “From Womb to Tomb: The Israelite Family in Death as in Life”, in P. DUTCHER-WALLS (ed.), *The Family in Life and in Death: The Family in Ancient Israel Sociological and Archaeological Perspective*, LHBOTS 504, London 2009, p. 122-31; p. 123. For simpler versions from Kh. Marah el-Jumma, southwest of Bethlehem, see D. AMIT and I. YEZERSKI, “An Iron Age II Cemetery and Wine Presses at an-Nabi Danyal”, *IEJ* 5, 2001, p. 171-93. Thirteen rock-cut tombs were located north and west of the likely site of the settlement where the families lived.

²⁷ So e.g. A. MAZAR, “Iron Age Burial Caves North of the Damascus Gate, Jerusalem”, *IEJ* 26, 1976, p. 1-8; p. 4, n. 9; BLOCH-SMITH, *op. cit.* (n. 26, 1992), p. 43-44; BARKAY, *op. cit.* (n. 4), 147-52; FAUST and BUNIMOVITZ, *op. cit.* (n. 24), p. 162; S. L. COOK, “Death, Kinship, and Community: Afterlife and the *ḥay* Ideal in Israel”, in P. DUTCHER-WALLS (ed.), *The Family in Life and in Death: The Family in Ancient Israel Sociological and Archaeological Perspective*, LHBOTS 504, London 2009, p. 106-21; p. 113-114; BLOCH-SMITH, *op. cit.* (n. 26, 2009), p. 123; SURIANO, *op. cit.* (n. 3), p. 53; OSBORNE, *op. cit.* (n. 4), p. 48-51.

²⁸ BLOCH-SMITH, *op. cit.* (n. 26, 1992), p. 108.

ror, or cosmetic palette for grooming, tools or weapons like a blade, spear-head, fishhooks, spindle whorls, or grinding stones, game pieces for leisure time, a personal stamp or seal, jewelry, especially Egyptianizing scarabs and amulets, and sometimes miniature clay figurines and models of furniture²⁹. The texts fail to mention grave goods, so these provide additional, new information for the historian, though they are silent witnesses that need interpretation. During the secondary deposition of bones, these goods moved along with the bones into the repositories or into the neat bone piles lining the walls³⁰.

In the absence of clarifying texts, the purpose and symbolism of the grave goods is disputed. One interpretation sees these mortuary assemblages to mirror the possessions of the living, as though the dead were being provisioned for continued, familiar life in a new dimension³¹. An alternative sees personal grave goods especially to be a way to separate the dead from the living by burying them with their personal affects to remove any ongoing ties to the terrestrial sphere, urging the spirit not to linger but to transition quickly to the realm of the dead³². The presence of many jugs and pitchers has been seen, on the one hand, to reflect the normal use of these liquid-holding items in a domestic setting, as though the dead would continue such a routine while they transitioned to their next stage of existence³³. On the other hand, however, they have been understood to reflect the likely use of water at the tomb site to prepare the dead body for burial³⁴. In the tombs at Lahav in the Shephelah, the large numbers of cooking

²⁹ BLOCH-SMITH, *op. cit.* (n. 26, 1992), p. 63-102; *op. cit.* (n. 26, 2009), p. 124-125; NUTKOWICZ, *op. cit.* (n. 13), p. 121-99.

³⁰ So e.g. OSBORNE, *op. cit.* (n. 4), p. 40-41.

³¹ So e.g. BLOCH-SMITH, *op. cit.* (n. 26, 2009), p. 125; R. E. COOLEY and G. D. PRATICO, "Gathered to His People: An Archaeological Illustration from Tell Dothan's Western Cemetery", in M. D. COOGAN, J. C. EXUM, and L. E. STAGER (eds.), *Scripture and Other Artifacts: Essays on the Bible and Archaeology in Honor of Philip J. King*, Louisville 1994, p. 70-92; p. 89 discussing tomb 1 from the western cemetery of Tell Dothan, in the Dothan Valley of the northern Samarian hills and so not located in Judah. In the religion of the Ndebele of South Africa, Botswana and Zimbabwe, the personal affects are buried with the deceased because they belonged to him in life and so that he is not poor in the new place he spirit will exist. If they are not put in the grave, it is believed the spirit of the deceased will visit his living descendants and demand his things be given back to him; see J. S. MBITI, *African Religions and Philosophy*, 2nd revised and enlarged ed., Oxford 1990, p. 147. Thus, among this group, both alternatives presented here are operable.

³² M. PARKER-PEARSON, "The Powerful Dead: Archaeological Relationships Between the Living and the Dead," *Cambridge Archaeological Journal* 3, 1993, p. 203-99; p. 203-204; id., *The Archaeology of Death and Burial*, Thrupp Gloucestershire 1999, p. 26; p. 85. He mentions the practice of "killing" the artifacts so they can travel with the dead to its new abode. But he also raises the question whether grave goods are gifts or possession since some items appear never to have been used.

³³ E.g. BLOCH-SMITH, *op. cit.* (n. 26, 2009), p. 125. Seemingly also, OSBORNE, *op. cit.* (n. 4), p. 42-43, who thinks the food was included in rituals for the veneration of the dead, with vessels left for the symbolic use of the recently deceased but intended for its long-term use and not for immediate mourning meals alone.

³⁴ BOROWSKI, *op. cit.* (n. 23), p. 73.

vessels are not the standard, shallow cooking pots used in Iron II domestic contexts to prepare stews, soup, and gruel but rather, deep cooking pots used to boil water. This has led O. BOROWSKI to propose they might have been used to heat water that was used in the burial ritual rather than being used to prepare actual food for a mortuary meal or being intended to outfit the recent dead with food preparation capabilities³⁵. It similarly is unclear if the bowls and platters were meant to be used by mourners to consume one or more meals with the dead on site or if they were to be used by the dead during the period of transition while the body de-fleshed, before the spirit transitioned completely to She'ol³⁶. Here we confront the limits of interpreting archaeological evidence.

G. ANCESTRAL SPIRITS AS SOURCES OF HELP TO THE LIVING

As in many cultures around the world today, the dead in ancient Judah were seen to remain part of the extended family and to have concern for their living descendants. In various parts of Africa, for example, ancestors are thought to promote the welfare of their family or cause it misfortune; they send children and bless crops or withhold children and crops. Among the Karanga in Zimbabwe, the ancestral spirits own the land, serving as its guardian spirits, and control rainfall and fertility, providing all the crops trees and animals that emanate from the land. At the same time, they can bring illness, disease, drought, plague, pestilence, floods, or any misfortune³⁷. Ancestors can appear to living family members and give instructions, ask about the family, ask to be given something, and may threaten to punish living relatives for not carrying out an order or caring sufficiently for the recently dead³⁸. They observe events on earth and so can intervene to help correct, or, if necessary, punish a wrongdoer, afflicting him or

³⁵ BOROWSKI, *op. cit.* (n. 23), p. 73-74. It can be noted that in Chinese burial rituals, the body is bathed in heated water; so HABENSTEIN and LAMERS, *op. cit.* (n. 15), p. 7.

³⁶ Both alternatives are considered by e.g. JOHNSTON, *op. cit.* (n. 10), p. 62-63. Both seem to hold among the Ndebele people of Zimbabwe and Botswana: an ox killed after the funeral of a male or the goat for a female is called the "beast to accompany [the deceased]". It provides food for the journey to the next place of existence and, at the same time, livestock for life in the new dimension. In addition, however, its meat is roasted and eaten without salt by the mourning party; all the bones are burnt completely and the ashes are gathered and some are used to make a "medicine" drink of which all present swallow the first mouthful and then spit out the second. In this rite, the deceased becomes mystically united with its living family members and community. So MBITI, *op. cit.* (n. 31), p. 146-47. Thus, if a similar rite were performed at the Judahite gravesite, immediately after death, the dishes inside the tomb could have been used for this communal meal as well as to provision the deceased for the journey to She'ol and even, to provide the beginning of a herd for life thereafter.

³⁷ T. Shoko, *Karanga Indigenous Religion in Zimbabwe: Health and Well-Being*, Vitality of Indigenous Religions, Aldershot (UK) 2007, p. 10; p. 14; p. 35-36.

³⁸ MBITI, *op. cit.* (n. 31), p. 158.

her with misfortune, illness, sterility, miscarriages, early death, poor harvests, cattle disease, or climatic disasters³⁹. They are petitioned in prayer, as intermediaries who know the particular concerns of their family and can pass on to God the most urgent needs. They also relay other human requests, prayers, and sacrifices and offerings to God⁴⁰. In addition, the living can use a necromancer to get answers from their ancestral spirits about things no living person otherwise could know about. Examples of concerns include, for example, who stole one's money, who a person will marry, where a lost garment is located, or why a spouse is sick⁴¹. Thus, ongoing communication can be initiated either by the living or by the spirits of the dead ancestors concerning the welfare of the extended family. Very similar views are held by those who practice traditional religion in China⁴², Japan⁴³, Korea⁴⁴, Australia⁴⁵, and Borneo⁴⁶.

A survey of fifteen letters to the dead found in ancient Egypt, dating from the end of the Old Kingdom or beginning of the First Intermediate Period (ca. 2200-2150 BCE), the Eleventh and Twelfth Dynasties of the Middle Kingdom (ca. 2055-1802 BCE), and the Eighteenth-Twentieth Dynasties of the New Kingdom (ca. 1543-1187 BCE), provides an enlightening view of the kinds of help or hindrances ancestors there could be expected to provide for their living ancestors. Such written petitions are relatively scarce and seem to have expressed particularly pressing requests or were commissioned because the deceased had the rare ability to read⁴⁷. A sister

³⁹ K. E. MÜLLER and U. RITZ-MÜLLER, *Soul of Africa: Magical Rites and Traditions*, Cologne 1999, p. 188-89. For children as gifts from the spirits and infertility a curse from spirits among the Karanga of Zimbabwe, see SHOKO, *op. cit.* (n. 37), p. 23.

⁴⁰ G. PARRINDER, *Religion in Africa*, New York 1969, p. 69. This understanding is confirmed more generally by e.g. E. B. IDOWU, *African Traditional Religion: A Definition*, Maryknoll, NY 1973, p. 184-89; MBITI, *op. cit.* (n. 31), p. 69.

⁴¹ So COOK, *op. cit.* (n. 27), p. 119. See also R. J. GEHMAN, *African Traditional Religion in Biblical Perspective*, Kijabe (Kenya) 1989, p. 160; MBITI, *op. cit.* (n. 31), p. 82; p. 167-72.

⁴² So e.g. L. COMBER, *Chinese Ancestor Worship in Malaya*, Singapore 1954, p. 4; p. 34-35; E. M. AHERN, *The Cult of the Dead in a Chinese Village*, Stanford 1973; D. M. W. CHUA, *Feeding on Ashes: A Biblical Evaluation of Chinese Ancestral Worship*, Kuala Lumpur 1998.

⁴³ So e.g. H. OOMS, "The Religion of the Household: A Case Study of Ancestor Worship in Japan," *Contemporary Religions in Japan* 8.3-4, 1967, p. 201-334; R. J. SMITH, *Ancestor Worship in Contemporary Japan*, Stanford 1974.

⁴⁴ So e.g. R. L. JANELLI and D. Y. JANELLI, *Ancestor Worship and Korean Society*, Stanford 1982.

⁴⁵ So e.g. M. CHARLESWORTH, R. KIMBER, and N. WALLACE, *Ancestor Spirits: Aspects of Aboriginal Life and Spirituality*, Melbourne 1990; L. HUME, *Ancestral Power: The Dreaming, Consciousness and Aboriginal Australians*, Melbourne 2002.

⁴⁶ See e.g. P. COUDERC and K. SILLANDER (eds.), *Ancestors in Borneo Societies: Death Transformation, and Social Immortality*, Nordic Institute of Asian Studies 50, Copenhagen 2012.

⁴⁷ The first explanation is given by HARRINGTON, *op. cit.* (n. 12), p. 34-35, who cites G. PINCH, "Redefining funerary objects," in Z. HAWASS and L. PINCH BROCK (eds.), *Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century: Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists. Volume 2: History, Religion*, Cairo 2003, p. 443-47; p. 445 in

spells out the accepted convention in a request to her brother for help against a dead person who has harmed her daughter: “One makes invocation offerings (*pṛt-hrw*) to an *3ḥ* in return for (*hr*) interceding for (*sbí hr*) the sake of the survivor!”⁴⁸

The requests tend to ask for protection or intercession to deal with hostile dead spirits who are creating problems and causing illness. Three additional examples will suffice. A mother asks her dead son to help defend her in the court of the Netherworld against an unnamed accuser and to hinder male and female enemies with evil intent against his house, his brother, and her. She describes him as “able (*íkr*) on earth” and “efficacious (*mnḥ*) in the necropolis (*hrt-ntr*)”. A widow requests the following of his deceased wife: “Since I am your beloved upon earth, fight on my behalf (*ḥ3 hrt*) and intercede on behalf of my name (*sbí hr rn.t*). I did not garble [a spell] before you when I perpetuated (*s nḥ.t*) your name upon earth. Remove the infirmity of my body. Then become an *3ḥ* for me [before] my eyes that I may see you fighting on my behalf in a dream. I will (then) deposit offerings for you [as soon as] the sun has risen and furnish your offering-slab”⁴⁹. Finally, the following written request is made of a deceased person named Paser: “May you incriminate [enemies] and heed the petitions of the children and the servants of your house... When you are called, may you come immediately, may you visit your house on earth”.

A study of the meaning of Hebrew names reveals the understanding that the ancestors could influence the life of their living descendants in a positive way. Verbs used in connection with the nouns ‘father’ (*ʾāb*), ‘brother’ (*ʾāḥ*), or ‘kin’ (*ʾam*), each of which designates one or more ancestors, include ‘to know’ (Abida: Gen. 25:4; 1 Chr. 1:33); ‘to help’ (Abiezer: Josh. 17:2; Judg. 6:34, 8:2; 2 Sam. 23:27; 1 Chr. 7:18, 11:28, 27:12; Ahiezer: Num. 1:12, 2:25, 7:66, 71, 10:25; 1 Chr. 12:3); ‘to rescue’ (Abishua: Ezra 7:5; 1 Chr. 6:4, 5, 50, 8:4); ‘to support’ (Ahiamach: Exod. 31:6); ‘to judge [favorably]’ (Abidan: Num. 1:11, 2:22, 7:60, 65, 10:24); ‘to add [a child]’ (Abiasaph: Exod. 6:24); and possibly, ‘to give freely’ (Abinadab: 1 Sam. 7:1, 16:8, 17:13, 31:2; 2 Sam. 6:3, 4; 1 Kgs 4:11; 1 Chr. 2:13, 8:33, 9:39, 10:2, 13:7; Ahinadab: 1 Kgs 4:14; Amminadab: Exod. 6:23; Num. 1:7,

support of the likelihood that the normal practice would have been to make oral requests at the grave.

⁴⁸ R. J. DEMARÉE, *The 3ḥ íkr R^c-Stelae: On Ancestor Worship in Ancient Egypt*, Egyptologische Uitgaven 3, Leiden 1983, p. 214.

⁴⁹ DEMARÉE, *op. cit.* (n. 48), p. 215-17. For the first publication of many of the texts, see A. H. GARDINER and K. SETHE, *Egyptian Letters to the Dead mainly from the Old and Middle Kingdoms*, London 1928. Additional texts subsequently identified as belonging to the genre include e.g. A. H. GARDINER, “A New Letter to the Dead”, *JEA* 16, 1930, p. 19-22; A. PIANKOFF and J. J. CLÈRE, “Letter to the Dead on a Bowl in the Louvre”, *JEA* 20, 1934, p. 157-69; W. K. SIMPSON, “The Letter to the Dead from the Tomb of Meru (N3737) at Naga ed-Deir”, *JEA* 52, 1966, p. 39-52; W. K. SIMPSON, “A Late Old Kingdom Letter to the Dead from Naga ed-Deir N3500”, *JEA* 56, 1970, p. 58-64, and E. F. WENTE, “A Misplaced Letter to the Dead”, *Orientalia Lovaniensia Periodica* 6-7, 1975/1976, p. 595-600.

2:3, 7:12, 17, 10:14, Ruth 4:19, 20; 1 Chr. 2:10, 6:22, 15:10, 11)⁵⁰. Thus, personal names given the living in Judah expressed belief in dead relatives as a source of ongoing help to future generations and family solidarity that lasted beyond the grave.

In the ensuing sections, evidence from the Hebrew Bible and archaeology that indicates ancient Judahites also considered their ancestors to bless the crops and land, to send children, and to cause illness and misfortune will be examined.

G.1. ANCESTORS WHO BLESS CROPS AND SECURE LAND INHERITANCE

The belief that the ancestors had once been viewed as responsible for the success or failure of crops grown on family allotments is indicated by the oath in Deut. 26:13-15 that was to be sworn when a person presented his or her tithe from the new harvest of foodstuffs to YHWH:

I have removed the sacred portion from the house and I have given it to the Levites, the resident aliens, the orphans, and the widows, in accordance with your entire commandment that you commanded me; I have neither transgressed nor forgotten any of your commandments: I have not eaten of it while in mourning, I have not cleared out any of it while I was unclean, and I have not deposited any of it with the dead. Look down from your holy habitation, from heaven, and bless your people Israel and the ground that you have given us, as you swore to our ancestors – a land flowing with milk and honey.

By the time the law code of Deuteronomy was in force, which was possibly at the end of the monarchy but more likely in the Persian-era community, practices that had been widespread and acceptable in the earlier monarchic period were banned. Providing food offerings to the dead from grain the later writers felt was meant to be consecrated solely to YHWH was one such practice.

Two important implications can be drawn from this oath. First, it suggests that the dead at one point had been considered “divine beings” to whom consecrated food rather than ordinary food was either due or permitted. The oath does not prohibit the making of food offerings to ancestors *per se*; rather, it precludes the use of foodstuffs set aside as consecrated and owed as part of the tithe paid to the national god YHWH to feed family and clan ancestral spirits.

Second, reinforced by comparative ethnographic practice, is the belief that the ancestors were directly responsible for the fertility of the land and annual yields. It can be noted that among the Fon of Benin and southwest Nigeria, the Karanga of Zimbabwe, and the LoDagaa of northwest Ghana, for example, the first fruits of every harvest are given to the ancestors, who

⁵⁰ K. VAN DER TOORN, “Ancestors and Anthroponyms: Kinship Terms as Theophoric Elements in Hebrew Names”, ZAW 108, 1996, p. 1-11; p. 6-7.

were thought to have blessed the seed before it was planted⁵¹. Or, in a similar vein, the Ashante of Ghana celebrate a festival to commemorate the dead annually immediately after the harvest is completed, to thank them for their support and assistance in the completed harvest season and to ask for blessing for next year⁵². Since the tithe for YHWH would have been set aside soon after each harvest was completed, the oath in Deuteronomy would have been aimed at suppressing the practice of crediting the ancestors with any role in the success of the annual harvest of barley, wheat, or fruits. The final affirmation that YHWH should bless the land flowing with milk and honey that he gave the ancestors drives home this point by crediting him as the sole source of the land's fertility.

Much has been made of the role of the ancestors in validating legitimate land claims⁵³, often an explicit share in inalienable clan land, the *naḥālā*, meaning 'an approved entitlement to land, property, or people'⁵⁴ or simply 'estate, property, and often patrimony'⁵⁵ rather than the common English rendering, 'inheritance'. The book of Joshua in particular depicts the apportioning of the Promised Land to the clans comprising the twelve tribes of Israel, establishing an ideal past in which all the land was communally held clan land and so, in theory, unable to be sold to outsiders. Each *bēt 'ab*, which comprised either a nuclear and extended family lineage, would have been entitled to a share of the clan land. The distribution was done by drawing lots before YHWH, who was thereby deemed responsible for the decision as to who would get the better shares and who the lesser ones, at least initially. However, specific lots of clan land would have been redistributed periodically among eligible clan males, probably again by using lots, in a move to give equal chances of being able to farm the most desirable, the least desirable, and acceptable quality land over time. This way, no clan member would be permanently advantaged or disadvantaged⁵⁶.

⁵¹ MÜLLER and RITZ-MÜLLER, *op. cit.* (n. 39), p. 194; SHOKO, *op. cit.* (n. 37), p. 37; J. GOODY, *Death, Property and the Ancestors: A Study of the Mortuary Customs of the LoDagaa of West Africa*, London 1962, p. 390-91.

⁵² MÜLLER and RITZ-MÜLLER, *op. cit.* (n. 39), p. 189.

⁵³ See e.g. H. C. BRICHTO, "Kin, Cult, Land and Afterlife: A Biblical Complex", *Hebrew Union College Annual* 44, 1973, p. 1-54; p. 9-11; p. 40, p. 48; O. LORETZ, "Vom kanaanäischen Totenkult zur jüdischen Patriarchen- und Elternehrung", *Jahrbuch für Anthropologie und Religionsgeschichte* 3, 1978, p. 149-201; p. 191-92; T. RÖMER, "Les récits patriarcaux contre la vénération des ancêtres", in O. ABEL and F. SMYTH (eds.), *Le livre de traverse: de l'exégèse biblique à l'anthropologie*, Paris 1992, p. 213-25.

⁵⁴ So N. HABEL, *The Land is Mine: Six Biblical Land Ideologies*, Overtures to Biblical Theology, Minneapolis 1995, p. 33-35.

⁵⁵ So T. J. LEWIS, "The Ancestral Estate (*naḥālat 'ēlōhīm*) in 2 Samuel 14:16", *JBL* 110, 1991, p. 597-612; p. 607. For cognates in other Semitic languages, see p. 598-99; p. 605-608.

⁵⁶ So e.g. K. H. HENREY, "Land Tenure in the Old Testament," *PEQ* 86.1, 1954, p. 5-15; p. 9; PH. GUILLAUME, *Land, Credit, and Crisis: Agrarian Finance in the Hebrew Bible*, BibleWorld, Sheffield 2012, p. 28-36, 42-53. This draws on the analogy of customary land tenure in Islamic law that the Ottoman and Mandate authorities worked to abolish in favor of mandatory land registration and consolidation. While C. J. H. WRIGHT,

Passages commonly cited to illustrate this principle of ancestors validating land claims include the mention that Joshua's grave was located on his allotment (Josh. 24:30, 32; Judg. 2:9; compare 1 Sam. 25:1; 1 Kgs 2:34; Gen. 23:9, 20), and how some tombs functioned as territorial boundary markers, citing Rachel's tomb 'on the border of Benjamin' (*bigbûl bin-yāmin*; 1 Sam. 10:2) and Joshua's tomb, located 'on the border of his inheritance' (*bigbûl nahālātô*; Josh. 24:30)⁵⁷. First, it needs to be noted that the Hebrew term *g'bûl* does not exclusively designate a border; it can equally be used to refer to a territory, a mountain, and a fence, barrier, or a sill⁵⁸. The wording may well indicate the two tombs were located on tribal or clan lands; Rachel was buried within the tribal land of Benjamin and Joshua was buried within his clan's communal cemetery; during his life he would have received an allotment to work from the clan's communal land holdings. Archaeological remains have not yet corroborated a practice of locating tombs on the borders of allotments, which might be due to chance, but which suggests the second option presented here is the stronger way to proceed until any such evidence might materialize.

Most of the excavated evidence of tombs dating to the monarchic era comes from areas adjoining cities, where it is unlikely that tombs lie on ancestral land. What can be said is that no evidence has yet surfaced in the territory of the kingdom of Judah of interment under the floors of houses or in individual burials during the Iron II period⁵⁹. Non-royal burials were located extramurally; those in the cliffs of the wadis around Jerusalem were not laying claim to private or communal land⁶⁰. Neither were the burials of commoners said to have been located in the Kidron Valley (2 Kgs 23:6 and Jer. 26:33).

God's People in God's Land: Family, Land, and Property in the Old Testament, Grand Rapids, MI 1990, p. 66-70, has noted the necessarily hypothetical nature of any reconstruction based on the biblical texts and has pointed out some associated assumptions that might have been at play in early discussions, he also has failed to examine how land tenure and redistribution works within various documented past or contemporary tribal societies or that the Idumean ostraca clearly indicate the existence of communal land tenure in the later Persian period alongside a system of likely individual allocation from the crown.

⁵⁷ So L. STAGER, "The Archeology of the Family in Ancient Israel", *BASOR* 260, 1985, p. 1-35; p. 23; BLOCH-SMITH, *op. cit.* (n. 26, 1992), p. 111, 115. F. STAVRAKOPOULOU, *Land of Our Fathers: the Roles of Ancestor Veneration in Biblical Land Claims*, LHBOTS 473, London 2010, p. 11-16.

⁵⁸ So HALOT, q.v. *g'bûl*.

⁵⁹ BLOCH-SMITH, *op. cit.* (n. 26, 2009), p. 123; contra R. S. HALLOTE, *Death, Burial, and Afterlife in the Biblical World: How the Israelites and Their Neighbors Treated the Dead*, Chicago 2001, p. 34-35.

⁶⁰ For the argument that these bench tombs belonged to families of elite status, see e.g. A. FAUST and S. BUNIMOVITZ, *op. cit.* (n. 24), p. 152; A. FANTALKIN, "The Appearance of Rock-Cut Bench Tombs in Iron Age Judah as a Reflection of State Formation," in A. FANTALKIN and A. YASUR-LANDAU (eds.), *Bene Israel: Studies in the Archaeology of Israel and the Levant During the Bronze and Iron Ages in Honour of Israel Finkelstein*, Culture and History of the Ancient Near East 31, Leiden 2008, p. 17-44; p. 22-23.

Few excavations of farmstead complexes have taken place, so it cannot be determined if tombs in the rural sector would have been located on the boundary of the land, to lay claim to ownership as has been asserted, or if they were located in a family tomb on the land more generally, adjoining the local village, or in a shared clan cemetery. A survey of the Rephaim Valley southwest of Jerusalem has revealed a network of walled farmsteads that date to the period of the monarchy, a few of which have been partially excavated⁶¹. At er-Ras, a cave used for burial has been identified within the perimeter of the walled, four-acre complex, south of the main house, but not on the boundary line⁶². In this documented case and any other similar ones, it is possible to talk about interment in a family tomb that would logically lay claim to specific land that was expected to be handed down from generation to generation⁶³. But this was not the only form of land tenure; the ancestors were likely to have been seen to be the guarantors of the fertility of whatever land was worked by their descendants and of their animals, as well as of the ongoing group's human reproduction. It is important to bear in mind that in the case of land held jointly by a clan (*mišpāhâ*)⁶⁴, ancestral tombs would not have been located on

⁶¹ For details, see S. GIBSON and G. EDELSTEIN, "Investigating Jerusalem's Rural Landscape", *Levant* 17, 1985, p. 139-155; G. EDELSTEIN and I. MILEVSKY, "The Rural Settlement of Jerusalem Re-Evaluated: Surveys and Excavations in the Repha'im Valley and Mevasseret Yerushalim", *PEQ* 126, 1994, p. 2-23; N. FEIG, "New Discoveries in the Repha'im Valley, Jerusalem", *PEQ* 129, 1996, p. 3-7; R. GREENBERG and G. CINAMON, "Stamped and Incised Jar Handles from Rogem Gannim and Their Implications for the Political Economy of Jerusalem, Late 8th-Early 4th Centuries BCE", *Tel Aviv* 33, 2006, p. 229-243; N. NA'AMAN, "When and How Did Jerusalem Become a Great City? The Rise of Jerusalem as Judah's Premier City in the Eighth-Seventh Centuries B.C.E.", *BASOR* 347, 2007, p. 21-56; I. FINKELSTEIN, "The Settlement History of Jerusalem in the Eighth and Seventh Centuries BC", *Revue Biblique* 115.4, 2008, p. 499-515.

⁶² EDELSTEIN and MILEVSKY, *op. cit.* (n. 61), p. 9; fig. 8.

⁶³ For the development of "private" land holdings in Mesopotamia in the first millennium and the practice of free land alienation under the influence of the palace and royal confirmation, see M. LIVERANI, "Land Tenure and Inheritance in the Ancient Near East: The Interaction between 'Palace' and 'Family,'" in T. KHALIDI (ed.), *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East*, Beirut 1984, p. 33-44; p. 41-42. For multiple, hierarchal property rights attached to a piece of land in Mesopotamia vs. private or individual ownership, see P. STEINKELLER, "Land-Tenure Conditions in Third-Millennium Babylonia: the Problems of Regional Variation," in M. HUDSON and B. A. LEVINE (eds.), *Urbanization and Land Ownership in the Ancient Near East*, Peabody Museum Bulletin 7, Cambridge 1999, p. 289-309; p. 296. Many of their remarks would apply to Palestine as well.

⁶⁴ This legal situation differs from that of an undivided patrimonial estate, where brothers jointly hold the original estate together intact after the death of the father rather than subdividing it into inheritance portions that each son then owns individually. For the latter, see R. WESTBROOK, *Property and the Family in Biblical Law*, JSOT Sup 113, Sheffield 1991, p. 118-41. With communal clan land, all male offspring within the clan are entitled to an equal share of the land, apparently from birth until death. See GUILLAUME, *op. cit.* (n. 56), p. 50. One of the few who has noted this distinction and applied it archaeologically to the location of Persian-era burials is S. R. WOLFF, "Mortuary Practices in the Persian Period", *Near Eastern Archaeology* 65,

permanently allotted plots owned by individual households but rather, in a common clan burial ground located somewhere on the commonly held land.

Another relevant passage that asserts YHWH controls *naḥālâ*, entitlement to clan land, is Psalm 37. In vv. 11 and 18 the righteous are reassured that those who trust in YHWH will possess the land, in the form of *naḥālâ*. By contrast, the wicked will be cut off (vv. 22, 28-29, 34); he will have no descendants who will continue to possess ancestral land and who will perform needed rituals to ensure the dead have a peaceful afterlife⁶⁵. Both this passage and Deut. 26:13-15 assert that YHWH is the source of children and of land and its fertility.

Finally, Exod. 21:6 illustrates the belief that the ancestors oversaw the domestic needs and property more generally of the ongoing household. A slave who waives his right to manumission is to be made a permanent member of his master's household by being taken "before the gods". His master is then to pierce his ear at the doorpost of the house. The entire process seems to take place domestically, which implies that the gods in question are the family gods, which likely include the ancestors⁶⁶. It is noteworthy that the version of this law that appears in Deut. 17:15 eliminates the reference to the gods and yet does not substitute one to YHWH Elohim in its place. It illustrates discomfort with the concept of household gods or ancestral spirits who oversee activities in the domestic sphere, yet it has not tried to impose the presence of YHWH as a replacement, choosing instead to signal disapproval by omission⁶⁷.

2002, p. 131-37; p. 132. Unfortunately, he has no examples from the Judean hill-country that he can discuss.

⁶⁵ So noted by BRICHTO, *op. cit.* (n. 53), p. 27.

⁶⁶ So e.g. A. E. DRAFFKORN, "Ilani/Elohim", *JBL* 76, 1957, p. 216-24; p. 219-20; VAN DER TOORN, *op. cit.* (n. 41), p. 8-9. For comparative and biblical examples where the ancestors are seen as divine ones or gods, see LEWIS, *op. cit.* (n. 55), p. 600-603. For a modern ethnographic parallel, see for example, the Saribas belief that some ancestors who had been men of prowess could become guardian spirits, a very few who had been prominent become "secret helpers", and individuals of exceptional fame could become spirit heroes, or regional guardians. According to C. SATHER, "Recalling the Dead, Revering the Ancestors: Multiple Forms of Ancestorship in Saribas Iban Society", in P. COUDERC and K. SILLANDER, *Ancestors in Borneo Societies: Death, Transformation, and Social Immortality*, Nordic Institute of Asian Studies 50, Copenhagen 2012, p. 114-152; p. 118; p. 138-41, benevolent supernaturals of any origin are called gods; ancestors are regularly included in offerings and called gods or sometimes are differentiated by being called "grandfather-grandmother gods".

⁶⁷ A Persian-era disbursement list written in Aramaic relating to activity in Bactria and apparent preparation for a journey includes, in addition to flour for servants and the camel-drivers, fodder, and vinegar for the road, an allocation (*bgy*) [for] the spirits of the dead, the *fravartîs* (*prwrtî*) in C3:43-44; see J. NAVEH and S. SHAKED (eds.), *Aramaic Documents from Ancient Bactria (Fourth Century BCE) From the Khalili Collections*, London 2012, p. 36, 196-97. It appears provisions for offerings were needed to appease the spirits associated with the adjoining territory that would be considered "foreign" before entering it. In *Cyropaedia*, 2, 1.1 and 3.3. 21-22 Cyrus is said to have sought the favor of the gods and heroes of the land they were about to enter, both

G.2. ANCESTORS WHO SEND CHILDREN

The belief of ancient Judahites that their ancestors could provide them with offspring is confirmed by the placing of female figurines in Judahite tombs from time to time. The meaning of these mute objects can be established on the basis of comparative Egyptian evidence; one female figurine has a message to the dead written on it.

The so-called Judean pillar figurine was a standard form found throughout the kingdom of Judah, especially in the eighth and seventh centuries BCE but which possibly continued in use during the sixth century as well during the Neo-Babylonian and early Persian periods. The larger pottery assemblage that is used to date the figurines did not change immediately when Neo-Babylonian rule began but continued in use through the ensuing century, with little change or innovation. The pillar figurines have been found in widespread primary and secondary contexts⁶⁸, including tombs in the Judean highlands and foothills. Known examples have been found in tombs in the vicinity of Jerusalem (Mamila, Ketef Hinnom), and at Beth Shemesh, Bethlehem, Deir el-Azhar near Abu Gosh, Dura, Gezer, Jericho, Lachish, Khirbet el-Qom, Tell el-Ful, and ez-Zahariyah⁶⁹.

The function of Judean pillar figurines when placed in tombs has been debated, even if it is widely recognized that their scarcity indicates they were not a standard grave good. Given the prominence of breasts on the figurines, E. BLOCH-SMITH has argued the placement of such a figurine in a tomb was intended to invoke sympathetic magical powers on behalf of living, child-bearing family members for adequate lactation to sustain newborns and infants⁷⁰. R. KLETTER has rejected that idea explicitly and pro-

Media and Assyria, before crossing and after arriving. Here we see the concept of dead spirits who guard their former homeland.

⁶⁸ According to R. KLETTER, *The Judean Pillar-Figurines and the Archaeology of Asherah*, British Archaeological Reports International Series 636, Oxford 1996, p. 58-61. In addition to twenty found in graves, eight whole figurines have been found in domestic cisterns, silos/ pits, rooms, and a storehouse. Fragments of JPFs have been found in cisterns, water pools, silos and other pits, caves, rooms in houses open courtyards in houses, gates, storehouses, streets and alleys, outside city walls, and in fills, debris, and as surface finds. Those from the first four contexts might belong to random soil taken from elsewhere at a site and used to fill in these features but equally, in light of the find spots of intact figurines, could have been intentionally placed in these contexts.

⁶⁹ BLOCH-SMITH, *op. cit.* (n. 26, 1992); KLETTER, *op. cit.* (n. 68), p. 98 and 177-231.

⁷⁰ BLOCH-SMITH, *op. cit.* (n. 26, 1992), p. 98. She expands her discussion in a subsequent article: "The Cult of the Dead in Judah: Interpreting the Material Remains", *JBL* 111, 1992, p. 213-24, p. 218-19. There, she notes the figurines occur in tombs only in the heartland of Judah and suggests they could embody the role of women, who provided for and consulted the ancestors, serving as mediators between generations. The figurines might physically embody the "Mother of generations" while highlighting belief in ongoing relations between the living and dead and a concern with the welfare of newborns and infants, to ensure the survival of the family line and its patrimony. One can contrast the JPFs with the thousands of female figurines found in villages and sometimes in female burials in the Valley of Oaxaca in Mexico and dating

posed instead that they would have been personal items that had belonged to the deceased before death that were to accompany the spirit to the next world⁷¹. K. VAN DER TOORN and H. NIEHR offer a third option. They see Judean pillar figurines in tombs to be mass-produced imitations of cult images located in temples, in this case, representing a female goddess, which indicated a belief that the dead were still in the presence of one of the important gods who had been worshipped by the deceased in life, who could continue to be petitioned in prayer as a source of protection and devotion by the recently dead⁷². A fourth option is suggested by H. NUTKOWICZ. She sees the female figurine to be a popular, familial expression whose function probably would have been a protective figure providing abundance⁷³. Here we confront the limits of interpreting archaeological evidence once again.

But help is at hand. A female figurine of a nude woman holding a baby, found in a tomb in Egypt (Berlin Museum, Inv. No. 14517)⁷⁴, bears an inscription that provides a unique glimpse of its intended function when deposited in a tomb⁷⁵. A daughter asks her deceased father to send her a

from ca. 1500-700 BCE, the majority of which do not emphasize breasts, pregnancy or the pubic triangle. According to J. MARCUS, *Women's Ritual in Formative Oaxaca: Figure-making, Divination, Death and the Ancestors*, Memoirs of the Museum of Anthropology University of Michigan 33, Ann Arbor 1998, p. 17-23; p. 311, they likely provided a venue to which the spirits of recent ancestors could return when called during ancestor rituals and then be fed and reminded of their continuing responsibilities to their descendants.

⁷¹ KLETTER, *op. cit.* (n. 68), p. 58.

⁷² So K. VAN DER TOORN, "Israelite Figurines: A View from the Texts", in B. M. GITTLEN (ed.), *Sacred Time, Sacred Place: Archaeology and the Religion of Israel*, Winona Lake, IN 2002, p. 45-62; p. 56-59; NIEHR, *op. cit.* (n. 13), p. 137. Few if any cult statues of Semitic female fertility goddesses dating to the Iron Age have been uncovered during excavations, so it is not possible to state how many might have been depicted pregnant or with large breasts highlighted. Thus, VAN DER TOORN's suggested interpretation cannot be tested. He has also incorrectly asserted that M. TADMOR argued that the pillar figurines were intended to provide dead males with the services of a concubine in the next life (p. 53-54). In "Female Cult Figurines in Late Canaan and Early Israel", in T. ISHIDA (ed.), *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays*, Winona Lake, IN 1982, p. 139-73, she explicitly argues they have no association with the female plaque figurines of the Late Bronze period (p. 172), which can be subdivided into two types. One type represents human females lying on a bed, which occurs frequently in tombs with other Egyptianizing items and probably represents a concubine. The second type represents a standing female deity.

⁷³ NUTKOWICZ, *op. cit.* (n. 13), p. 147.

⁷⁴ So R. K. RITNER, "Household Religion in Ancient Egypt", in J. BODEL and S. M. OLYAN (eds.), *Household and Family Religion in Antiquity*, The Ancient World: Comparative Histories, Malden, MA 2008, p. 171-96; p. 183.

⁷⁵ One magical text translated by J. F. BORGHOUTS, *The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348*, Oudheidkundige mededelingen 51, Leiden 1971, p. 25 indicates that in a domestic setting, female figurines could be used as part of healing rituals: "When he places his hand on the belly, his suffering will begin to be healed – to be recited over a woman's statue of clay". This was pointed out by B. S. LESKO, "Household and Domestic Religion in Egypt", in BODEL and OLYAN (eds.), *op. cit.* (n. 74), p. 197-209; p. 205.

child. The exact wording reads: “May a birth be given to your daughter, Seh”⁷⁶. A parallel request for a child was written on a jar currently housed in the Haskell Oriental Museum of Chicago, addressed to a dead father: “Cause now that there be born to me a healthy male child. (For) you are an able dead spirit (*ʒh ikr.*)”⁷⁷.

Both inscriptions indicate a belief that an ancestral spirit (*ʒh*) can help heal barrenness by driving away whatever agent is preventing conception⁷⁸ or by overturning whatever spell may have been cast to prevent pregnancy. It also illustrates a belief that the perpetuation of the family lineage by biological offspring and their spouses is of concern to ancestral spirits.

The orally delivered petition that would have been made when a Judean pillar figurine was deposited in a family tomb can now be given plausible voice once again on the basis of this comparative information⁷⁹. It confirms that healing was a vital role ancestral spirits were believed to be able to play in ancient Judah, as well as the securing of children. None of the four existing suggestions presented above are likely in light of the comparative evidence⁸⁰. Perhaps the ancestral spirit was to intercede with a god or goddess of fertility to grant the child, functioning as an intermediary who relayed prayers. However were this solely the case, one might have expected the wording to direct the ancestral spirit to enlist the aid of a specified deity to secure the child rather than the current wording, which suggests the spirit can secure or provide the child directly itself.

The book of Genesis has many instances of barren women being healed, including the matriarchs Sarah (Gen. 16:1, 17:16, 18:10, 21:1-2), Rebekah (25:21), and Rachel (29:31, 30:22-24), as well as the wife and female slaves of the Philistine king Abimelech after he returns Sarah unmolested to Abraham (Gen. 20:17-18). It asserts strongly that YHWH alone is the source of both barrenness and healing that “opens the womb” and permits conception. There is here an implied polemic against any other perceived source of human fertility, be that a goddess like Asherah or ancestral spirits who may act independently or intercede with a fertility deity on behalf

⁷⁶ G. PINCH, *Magic in Ancient Egypt*, revised ed., Austin 2006, p. 126. No further details of the date or location of the tomb are provided, but she implies that more than one example is known. She goes on to note that fertility figurines have been found in the tombs of males and females, and of children as well as adults, in house shrines, and in the temples of Hathor and Isis. She attributes this to a belief that proximity to divine or transfigured power endowed them with *heka* to act as fertility charms at all stages from conception to the weaning of infants.

⁷⁷ Cited in LEWIS, *op. cit.* (n. 1), p. 191-92; for the translation of the inscription, see DEMARÉE, *op. cit.* (n. 48), p. 215.

⁷⁸ It should be noted that none of the 352 prescriptions for ghost-induced problems include “women’s problems” of sterility, difficult birth, excessive vaginal discharge, or afflictions of infants according to J. A. SCURLOCK, *Magico-Medical Means of Treating Ghost-Induced Illnesses in Ancient Mesopotamia*, *Ancient Magic and Divination* 3, Leiden 2006, p. 19.

⁷⁹ Bearing in mind the caveats expressed by P. J. UCKO, “Ethnography and Archaeological Interpretation of Funerary Remains”, *World Archaeology* 1, 1969, p. 262-80.

⁸⁰ So KLETTER, *op. cit.* (n. 68), p. 58; NIEHR, *op. cit.* (n. 13), p. 137.

of the barren to open a womb so a barren female descendant can conceive⁸¹.

G.3. CONSULTING THE DEAD

Belief that spirits are able to disclose important information to the living if consulted via an intermediary is indicated by texts that describe the dead as ‘holy ones’, ‘divine ones’, or ‘knowing ones’. Texts naming various kinds of intermediaries, including the ‘knowing one’ (*yidd^eōnī* or *dōrēš yidd^eōnī*), the ‘ghost-inquirer’ (*’ōb* or *šō’ēl ’ōb*), and the ‘answer-seeker from the dead’ (*dōrēš ’el-hammētīm*) do as well (Lev. 19:31, 20:6, 27; Deut. 18:11; Isa. 8:19, 19:3). That some if not many ancient Judahites had a native tradition that the dead could be consulted by the living and supply special knowledge is indicated by a few texts, in spite of the apparent later attempt to suppress such practices and demote the ancestors from semi-divine or minor divine status to simply dead forebears.

The best known passage is probably 1 Samuel 28, where Saul is said to break his own decree that had banned ‘knowing ones’ and ghost-inquirers from the land (v. 3) by using a ‘ghost-mistress’ (*ba’ālat ’ōb*, v. 7) to summon up the spirit of the dead prophet Samuel to learn what would happen at the battle the next day. The story depicts Saul as being desperate because YHWH has refused to provide him with an oracular answer by dreams, Urim or Tummim, or prophets (v. 6). These were considered the orthodox channels for communicating with the divine. Samuel’s spirit “comes up” but is not happy about having been “disturbed.” It confirms that YHWH has taken away the kingdom and give it to Saul’s neighbor for disobedience (vv. 17-18) and that Saul and his sons will be with it in She’ol by the end of the battle on the next day (v. 19)⁸².

Other relevant passages include Isa. 8:19-20, 19:3; Job 14:21 and Qoh. 9:10. In Isa. 8:19-20, YHWH warns Isaiah not to listen to those who are counseling the prophet to “inquire of the ghosts and knowing ones that

⁸¹ For more examples of ancestor polemics in Genesis, see D. EDELMAN, “Hidden Ancestor Polemics in the Book of Genesis?”, in A. BRENNER and F. POLAK (eds.), *Words, Ideas, World: Biblical Essays in Honour of Yairah Amit*, Sheffield 2012, p. 35-56. This idea of ancestors providing children seems to differ from the one in some traditional African religions, where ancestors who are still remembered among the living by name, usually within a four-generation span of their death, can reincarnate, usually partially, in one or more new children, male or female, in the family lineage. Beyond this point, however, they move from the status of living-dead to spirits and cease to reincarnate. See e.g. MBITI, *op. cit.* (n. 31), p. 24-25, 159-60. The deceased is not being asked to reincarnate himself as a child, but rather, to secure the gift of a child for his living daughter. Also, one can note the practice among the Fon of presenting every newborn baby to the ancestors, who must also bless a marriage, because the fertility of wives is dependent on the ancestors; MÜLLER and RITZ-MÜLLER, *op. cit.* (n. 39), p. 194.

⁸² For 1 Samuel 28 as a parody of normal necromantic practice, see COOK, *op. cit.* (n. 27), p. 119-21.

chirp and moan; for a people may inquire of its divine ones (i.e. the dead) for instruction and a message". This text affirms a once-common belief in ancient Judah that the ancestral dead partake in some form of divinity and can be consulted for help, even though it is trying to negate their efficacy⁸³. In ritual texts from the Late Bronze Age city of Ugarit, there is a collective entity that receives offerings alongside full-fledged deities called *'ināšu 'ilīma*, 'the humanity of the gods'. It seems to refer to dead humans who have joined the spiritual divine realm⁸⁴. Similarly, the Saribas of Borneo regularly include ancestors in offerings they make to their gods but sometimes differentiate them by calling them "grandfather-grandmother gods"⁸⁵.

In Isa. 19:3, an oracle against the Egyptians, YHWH claims he will confound the plans of the Egyptians so that the spirit within them will be emptied out and they will consult the idols and the spirits of the dead and the ghosts and the knowing ones for information about what to do and what is to happen. YHWH proclaims he will deliver them to a hard master; that a fierce king will rule over them; he asserts he is the source of knowledge and controller of events, not the dead. While this passage ostensibly is about Egyptian necromancy, like Isa. 8:19-20, it asserts to its Judean audience that turning to the dead for information and support is a waste of time because YHWH alone controls events and knowledge about them.

The remaining two texts likewise proclaim that such a role for the ancestors is mislaid. "His [the dead man's] sons achieve honor, but he never knows; they are disgraced, but he does not perceive" (Job 14:21), and "There is no work or account or knowledge or wisdom in She'ol" (Qoh. 9:10). The passage in Job asserts the dead know nothing about the lives of their living descendants and, by implication, cannot help them or influence life on earth in any way, while the passage from Qohelet states explicitly there is no knowledge or wisdom among the dead who reside in She'ol. All three texts likely reflect a late-developing perspective that denies any power to the ancestors as intervening spirits, because all knowledge derives from YHWH alone. It is an attitude that typifies early emerging Judaism, where, for members of the faith community, there is but one form of divinity (*'ēlōhîm*): YHWH.

Another passage, Isa. 57:1-10, contrasts the righteous person with those who engage in consultation of the dead. When a righteous person perishes

⁸³ For an argument that Isa. 28:7-22 also voices disapproval of necromantic practices engaged in by Isaiah's opponents, see K. VAN DER TOORN, "Echoes of Judaeen Necromancy in Isaiah 28,7-22", *ZAW* 100, 1988, p. 199-217.

⁸⁴ D. PARDEE, "Marzihu, Kispu, and the Ugaritic Funerary Cult: A Minimalist View", in N. WYATT, W. G. E. WATSON and J.B. LLOYD (eds.), *Ugarit, Religion and Culture: Proceedings of the International Colloquium on Ugarit, Religion and Culture Edinburgh, July 1994. Essays presented in honour of Professor John C. L. Gibson*, Ugaritisch-Biblische Literatur 12, Münster 1996, p. 273-87; p. 283-84. He notes that other familiar terms for the dead in the texts, like the *rapa'ūma* 'long-dead' or 'shades' and the *malakūma* 'deceased kings' do not appear, with one possible exception of the latter term.

⁸⁵ SATHER, *op. cit.* (n. 66), p. 118 and 138-41.

(*ʿābad*), he is ‘gathered’ (*niphal* of root *ʿsp*) from before evil; he enters peace and experiences undisturbed repose upon his [final] resting place, proceeding straight ahead (vv. 1-2). The use of the verb ‘gathered’ would seem to allude to the idiom, ‘to be gathered to the fathers,’ referring to the successful completion of the two-stage burial process and the transitioning of the dead to She’ol already described. The final reference to proceeding straight ahead might refer to a fearless departure to She’ol.

By contrast, those who are followers of a female necromancer (*ʿōnēnā*) are described as either engaging in sexual activity under leafy trees or of seeking consolation by means of the divine [dead] and of slaughtering children in the valleys under clefts in the rocks vv. 3-6. “Among the departed *h^aliqē* of the wadi is your portion (*helqēk*); they, they are your allocation by lot/destiny (*gōrālēk*). Even to them you have poured a libation and have raised a grain offering”⁸⁶. YHWH’s disapproval of such activities, which include offerings to the dead, is indicated by the question, “Shall I find consolation/observe a period of mourning on account of these actions? There is intentional irony in YHWH’s attributed use of the root *nḥm* to describe his reaction. It can mean regret, so that he would be asking if he should regret having people who act in such a way amongst his flock, or it can mean find consolation about such people or actions, observe a time of mourning, or end a period of mourning. The possible overtones associated with mourning can play off the activities of those being castigated, who are making offerings to the dead, perhaps outside the normal mourning period after a recent death. It also plays off the use of the same root in v. 5 to describe those under attack who comfort themselves with dead spirits/gods⁸⁷.

The exact origin and meaning of the term used in v. 3 to describe the female necromancer, *ʿōnēnā*, is disputed. Common translations are ‘sorcer-

⁸⁶ For this understanding of the first use of the root *hlq*, see LEWIS, *op. cit.* (n. 7), p. 148, building on the work of W. H. IRWIN, “‘The Smooth Stones of the Wady’? Isaiah 57,6”, *Catholic Biblical Quarterly* 29, 1967, p. 31-40. This sense is adopted also by e.g. S. ACKERMAN, *Under Every Green Tree: Popular Religion in Sixth-Century Judaism*, HSM 46, Atlanta, 1992, p. 199, p. 143-49 and SCHMIDT, *op. cit.* (n. 6), p. 255.

⁸⁷ So LEWIS, *op. cit.* (n. 7), p. 153-54, 156, though I have eliminated his use of ‘indecent symbol’ as an alternate description of a mortuary stela twice in l. 8. For a critique of his translating *ʿēlīm* as gods = ancestral spirits, see SCHMIDT, *op. cit.* (n. 6), p. 254-59. However, the versions, which consistently render this term as ‘idols’ or ‘gods’, appear to support an older text that read either *ʿēlilīm* or *ʿēlīm*. The first would have arisen easily by the eye skipping over the one of the reduplicated *lī* syllables, and this term is used elsewhere in the book of Isaiah. Here it would have designated ‘worthless things’ more generally, which could have referred to idols, mortuary stelae, or ancestral spirits, given the context. The second would have been a deliberate use of *ʿēlīm* instead of *ʿēlōhīm* to create a dual meaning for the phrase, which could be read either as “those who burn with lust among the oaks,” the traditional rendering, or “those who comfort themselves with gods,” meant to refer to ancestral spirits. This would have allowed the consonants *ʿlym* to be construed either as ‘gods’ or ‘oaks’, the latter written defectively, without the usual medial *yod* after the initial *aleph*. The ensuing phrase “under every green tree” would then have been added subsequently to limit the meaning to the former option.

ess' or 'soothsayer', but a more cogent proposal relates it to the Arabic verb *'anna*, meaning 'to take shape, to spring up', and construes it in the sense 'cause to appear'. In the current passage, the feminine *qal* participle would then describe a woman who was raising spirits or apparitions in order that they could be consulted by those participating in the activities about to be described⁸⁸.

The ensuing vv. 7-10 go on to describe necromantic activities that are carried out within a tomb setting, where ancestral spirits are offered sacrifices and then are asked to provide information that, according to the writer, properly belongs only to YHWH.

On a high and lofty mountain you have placed your bed/grave. There, too, you have gone up to offer sacrifice. Behind the door and the doorpost you have set up your memorial stela (*zikkārôn*). You have tried to discover (oracles) belonging to me (by) bringing up (spirits); you have made wide your bed/grave. You have made a pact for yourself with them (the dead), you have loved their bed/grave, you have gazed on the mortuary stela (*yād*). You have lavished oil on Molek; you have multiplied your perfumes. You sent your envoys afar; you sent them down to She'ol⁸⁹.

The passage seems to refer to a rock-cut chamber tomb located in the wadi cliffs surrounding Jerusalem that resembles a house in having a framed doorway carved into the stone⁹⁰. Inside is a memorial stela representing the dead, perhaps collectively. Either the stela is also anointed with oil and fragrant balm or these items are used as offerings to a deity or leader of the dead assembly associated with the Underworld with the title, Molek⁹¹. The purpose of the visit is to seek advice from the dead in She'ol.

It is interesting to note that after chastisement for not remembering YHWH and an assertion that the god will not help them when they cry out but instead, will cause a wind to carry away those whom had been sought instead of the true god, v. 13 then ties all the practices just described to the issue of endorsed entitlement to land, property, and lineage. "But whoever takes refuge in Me will inherit the land and will possess my holy

⁸⁸ For a detailed discussion, see LEWIS, *op. cit.* (n. 7), p. 146-47.

⁸⁹ This is the translation proposed by LEWIS, *op. cit.* (n. 7), p. 146-51; p. 156.

⁹⁰ So noted earlier by BLOCH-SMITH, *op. cit.* (n. 26, 1992), p. 102-21. Among the Abaluyia people of Kenya, the grave serves both as a symbol of separation between the living and the dead and as the meeting place between the visible and invisible worlds once it is made into a shrine by killing a goat and sprinkling its blood over the grave. It is believed the goat and its sprinkled blood express the thanks of the living to the deceased for the fame and wealth he has left to the family. See MBITI, *op. cit.* (n. 31), p. 150-51. This passage seems also to assume that some Judahites considered the grave as a meeting-place of the two worlds.

⁹¹ A third alternative advanced by NIEHR, *op. cit.* (n. 13), p. 139-40 is that it represents a spirit of the royal dead, on analogy with usage at Ugarit and Mari, so that what is described is the royal death cult. But this would presume those involved were of royal blood and were seeking assistance from their ancestors, unless it were a case of necromancy, where a dead king were being summoned to be questioned by non-relatives.

mountain.” In this way, it forms a frame with v. 3 that describes how those who consult the dead have their allocation by lot among the dead, in the stony wadis, not with YHWH. The text concludes by asserting that land entitlement passes through YHWH, not through the dead ancestors.

Finally, it should be noted that the worship of Molek was another means of consulting the dead that was outlawed. It is described in Deut. 18:10 and 2 Kgs 23:10 as involving the passing of children through fire to or for Molek and in Deut. 12:31 as burning children in fire to unspecified gods (*ʿēlōhîm*), which could include ancestral spirits as well as the underworld deity or leader of the Rephaim, Molek⁹². The action is described in more neutral terms as “giving one’s offspring to Molek” in Lev. 20:1-5. In the longer passage in Isa. 57:1-13, v. 6 refers to the followers of the necromancer slaughtering their children in the wadis under rocky cliffs. It seems that they were meant to serve as the envoys sent to She’ol in v. 9, the location of Molek who receives offerings. It is unclear if a necromancer was normally thought to summon the spirits of the dead from She’ol to appear temporarily on earth to talk with the living or if he or she travelled to She’ol to consult the dead in an out-of-body experience and perhaps moved back and forth between the two worlds⁹³. But it should be noted that the term envoys is plural in v. 9, which suggests they are something other than the single female necromancer being referenced in the larger passage. Thus, Isa. 57:1-13 likely constitutes another text referring to rituals involving or invoking Molek, which tends to indicate that the purpose for contacting the Underworld was to secure help from ancestral spirits who existed under the authority of a leader or deity who bore the title Molek⁹⁴.

The prohibition in Lev. 19:31, 20:6, 20:27 and Deut. 18:11 against using the services of specialists to consult the dead, under penalty of death, indicates a clear change in attitude designed to eliminate the view of an-

⁹² Molek is understood to be an underworld deity by e.g. LEWIS, *op. cit.* (n. 7), p. 150-51; and ACKERMAN, *op. cit.* (n. 86), p. 143-52.

⁹³ Among the Bemazava-Sakalava in the Sambirano Valley of Madagascar, the tromba spirits of dead kings and nature spirits, who act as guardians of local sacred spaces and the land, possess mediums temporarily to advise and heal the living, dealing with illness as well as social, economic, and political problems. Ancestral spirits tend to communicate in dreams or through a tromba medium, but they do not possess it directly. See L. A. SHARP, *The Possessed and the Dispossessed: Spirits, Identity, and Power in a Madagascar Migrant Town*, Comparative Studies of Health Systems and Medical Care 37, Berkeley 1996.

⁹⁴ STAVRAKOPOULOU, *op. cit.* (n. 57), p. 115 has recently taken up the old argument of O. EISSFELDT, *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Molech*, Beiträge zur Religionsgeschichte des Altertums 3, Halle 1935, that in the HB *molek* is a type of sacrifice and not the name or epithet of a deity. As a result, she finds a reference to a royal offering here instead. She has failed to note, however, that in the Carthaginian stela, some that mention *mulk* also mention that the offering made is in fulfillment of a vow. Since a *neder* is already a distinctive type of offering, there would be no need to include a reference to a second type of offering, *mulk* or otherwise. Also, the cemeteries at Carthage are not royal cemeteries, so her association of the term with royalty is not supported by the extra-biblical evidence.

cestral spirits as sources of divine knowledge and help. It is consistent with other attempts already noted to deny there is knowledge in She'ol or that the ancestors are responsible for crop or human fertility. It is noteworthy that immediately after the prohibition against the use of intermediaries to contact the dead, Lev. 19:32 orders the Judahite to "rise before the aged, show deference to the old but to revere/fear your 'god' (*'ēlōhîm*), I am YHWH". In its current form at least, the ambiguous term *'ēlōhîm* seemingly is to be equated with YHWH and not the ancestral spirits. The intended message is that elderly living are to be honored, but once they die, they are not to be seen as sources of knowledge of the invisible and divine realms by the living. Only YHWH is Elohim.

Some scholars have argued that the appearance of the legislation against soothsayers and necromancy at the time of Assyro-Babylonian influence may be a reaction of orthodox Yahwism against new encroachments⁹⁵. According to this view, such practices were not part of long-standing native tradition but ideas and practices that arrived with the new overlords and vassal and provincial status. But it needs to be asked how many Assyrians and Babylonians would have been sent to Judah to oversee administrative matters, where their beliefs and practices could have been witnessed and emulated by Judahite officials and administrators who had regular dealings with them. This proposal logically would result in limited elite emulation and not widespread permeation across all socio-economic levels of Judahite culture.

This argument also assumes that the legislation dates to the late monarchic period. An equally if not more compelling argument based on Assyro-Babylonian influence, however, would date the legislation to the Persian period and see it to counter habits of people of all socio-economic backgrounds of Judahite descent who were forcefully resettled from regions of Mesopotamia in Yehud, who would have grown up in a cultural setting where the ancestors were viewed to play important positive and negative roles. However, to deny that ancestor worship and veneration took place in Judah during the monarchy and that beliefs about their influence in the spirit world found throughout the ancient Near East would have been part of native Judahite culture seems counter-intuitive, especially in light of the evidence for belief in continuing existence provided by the monarchic era tombs and the evidence provided by personal names.

H. VENGEFUL ANCESTRAL SPIRITS

Proper burial was considered extremely important so that the deceased could rest comfortably for eternity (e.g. Isaiah 14). At the same time, a

⁹⁵ So e.g. R. ALBERTZ, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, Vol. I, Louisville 1994, p.189-90, who even includes Molek-worship as an Assyro-Aramean import; SCHMIDT, *op. cit.* (n. 6), p. 140-43; p. 220-41; R. TAPPY, "Did the Dead Ever Die in Biblical Judah?", *BASOR* 298, 1995, p. 59-68; p. 62.

ghost properly buried could become restless for eternity if its grave were disturbed or if its body were never buried (Deut. 28:25-26; 1 Kgs 13:22, 14:10-11; Jer. 16:4). Comparative texts from other Semitic cultures express a similar idea. Gilgamesh 12.151 confirms that the ghost of the unburied “is not at rest in the underworld”. Among the Assyrians, King Esarhaddon’s succession treaty to secure loyalty to his son Ashurbanipal included a curse of restlessness on anyone who would break the treaty: “may your ghost have nobody to take care of the pouring of libations to him” (*e-tím-ma-ku-nu pa-qi-du na-aq A-MEŠ a-a ir-ši*, l. 452). When Ashurbanipal became king and was campaigning, his royal annals report that he made the spirits of the dead kings of Elam restless by destroying their tombs and carrying away their bones to Assyria. “I inflicted restlessness on their ghosts. I deprived them of funerary offerings and pourers of water”⁹⁶.

The wider ancient Near Eastern belief in disturbed spirits is echoed in contemporary cultural beliefs. Examples from four cultures should suffice. In Hindu tradition, if proper burial ceremonies are not performed, the soul cannot receive its complete, new subtle body after cremation. If it receives a partial body only, it will roam the earth as a misshapen, evil spirit⁹⁷. Among the Annang tribe in Nigeria, the separated spirit of a dead person lives, sees, hears, and remains near its grave, travelling between it and its old haunts. If a burial has not been done with appropriate honors, the spirit will retaliate by bringing misfortune on its former, neglectful family⁹⁸. Among the Karange in Zimbabwe, an angry spirit (*ngozi*) can be caused by murder, by an aggrieved person who is wronged, an ill-treated spouse, someone who is indebted, by the failure to comply with the expectations of the deceased, or due to witchcraft⁹⁹. In Borneo, the Bentian consider the recently dead to be predominantly malevolent and usually not ritually capable of serving as authoritative agencies capable of influencing events, like the long dead ancestors. Their two souls hover around the former place of residence or travel between it and their afterworldly abodes. They are likely to cause trouble for their living relatives by capturing their souls or disturbing their sleep and are assumed to yearn for their family and friends and to be jealous that they remain alive¹⁰⁰.

There are a few passages in the Hebrew Bible that refer to the removal of bones from tombs and either their burning or their spreading on the open ground. In 2 Kgs 23:15-18, the tombs of the priests of Bethel are emptied of their bones, which are then burned on the temple altar, defiling it. Yet, the tomb of the old prophet of Bethel that contained his bones a

⁹⁶ The first and last are cited by M. BAYLISS, “The Cult of Dead Kin in Assyria and Babylonia”, *Iraq* 35 (1973), p. 115-25; p. 116-17; all three are cited by S. OLYAN, “Some Neglected Aspects of Israelite Interment Ideology”, *JBL* 124, 2005, p. 601-16; p. 611.

⁹⁷ HABENSTEIN and LAMERS, *op. cit.* (n. 15), p. 124-125.

⁹⁸ HABENSTEIN and LAMERS, *op. cit.* (n. 15), p. 231.

⁹⁹ SHOKO, *op. cit.* (n. 37), p. 41-42.

¹⁰⁰ K. SILLANDER, “Ancestors as Sources of Authority and Potency among the Bentian of East Kalimantan,” in COUDERC and SILLANDER (eds.), *op. cit.* (n. 66), p. 62-113; p. 65.

well as those of the man of god from Judah who had predicted this desecration would happen (1 Kings 13) was left undisturbed, demonstrating part of the intended result of this action included the deliberate condemnation of the once peaceful ghosts of the priests of Bethel to eternal restlessness. The book of Jeremiah predicts that when the Neo-Babylonians conquer Jerusalem, a number of restless ghosts will be created. Bones will be removed from tombs and spread in the open like dung and will not be “re-gathered” to She’ol or reburied, causing these dead ancestors to become restless spirits (Jer. 8:1-2). Thus, these passages indicate a belief that the already dead who have transitioned peacefully to She’ol can be turned into restless spirits long after their death by the deliberate actions of those on earth.

Similarly, Jeremiah predicts that those newly killed in the war between Neo-Babylonia and Jerusalem will fall like dung on the open field, like sheaves after the reaper, and no one will “gather them” to their ancestors in She’ol, bury them, or mourn them, creating a mass of restless spirits who cannot enter She’ol (Jer. 16:3-9; 9:22, 25:33). This horrifying vision of Jerusalem’s future is made all the more vivid by noting that Deut. 21:22-23 limits the exposure of a criminal’s corpse to the daylight hours of the day of execution, after which it was to be buried or at least covered by stones¹⁰¹. Curses often included non-burial, which, by implication, would likewise create an eternally restless spirit unable to enter She’ol, condemned to wander the earth without a body (e.g. Deut. 28:26)¹⁰². The bodies of the five kings of the southern coalition against Joshua and the Israelites were thrown into a cave after hanging, left unburied, and the cave was sealed with large stones (Josh. 10:26), which condemned them to eternal restlessness.

R. Hertz has noted from comparative ethnographic studies of cultures in which secondary burial is practiced, as it was in ancient Judah, that the most dangerous period after death is considered the first one, during which the flesh decomposes. This is the time when the soul is in a liminal state between the world of the living and final incorporation into the ancestors, and the body can easily be attacked or occupied by demons and malevolent ghosts, with its inability to resist. The soul also, being trapped between two worlds, is often believed able to become resentful and turn malicious, dragging the living into the same unwanted state. As a result, many cultures feature rites and offerings conducted by the living relatives during this first stage of burial, to make the wait before final departure to

¹⁰¹ The import of the passages in Jeremiah and Deuteronomy were noted by BRICHTO, *op. cit.* (n. 53), p. 36; p. 39. The graves of enemies of the state consisted of a heap of stones piled over the dead body, which would mean the individual was not afforded proper burial and so was condemned to become a restless spirit trapped on earth. Examples include Achan, the breaker of the ban in the siege of Ai (Josh. 7:26), the king of Ai (Josh. 8:29), and David’s rebellious son, Absalom, who mounted an attempted coup (2 Sam. 18:17-18).

¹⁰² This text and Jer. 16:14 were used to illustrate the least desirable grade of Judahite interment ideology by OLYAN, *op. cit.* (n. 96), p. 604, 607.

the netherworld as comfortable as possible for the spirit, and, at the same time, to propitiate it in order to ward off potentially hostile reprisals while it remains in limbo¹⁰³.

Incantation texts designed to prevent ghosts doing harm to their relatives or others in Assyria and Babylonian indicate that the neglect of mortuary cult observance is a prime reason for a dead spirit to turn hostile and harmful and take to wandering the earth and haunting the living¹⁰⁴. Other sources of hostility were a person who had drowned, burned to death, been murdered, someone killed with a weapon and abandoned unburied in the steppe, and someone who died of hunger or dehydration (thirst)¹⁰⁵. The three hundred fifty-two odd prescriptions known from ancient Mesopotamia for dealing with ghost-induced problems indicate ghosts tended to harass the living in three ways: by emitting screams, by haunting people in visible form, or by causing various illnesses¹⁰⁶. A person could be plagued by “a strange ghost with no one to care for him or by ghosts of the sufferer’s own kin” or be seized by a strange ghost in a waste place, by the hand of the ghost of his father or mother or another kin member, or be delivered by a dead family member to a strange roaming ghost that had no kin¹⁰⁷. The failure of the designated carer for a dead spirit (*pāqīdu*) to make funerary offerings, pour libations of water, or call the name of the deceased condemned a ghost to have “to eat the dregs of the pot and scraps of food that are thrown down into the street” (Gilgamesh 12). Illnesses manifested in persistent one-sided pain, roaring or ringing or sharp pains in the ears, dehydration, and mental disturbances, especially nightmares and hallucinations¹⁰⁸. In Egypt, it was believed women who died in childbirth, with or without any surviving children, were jealous of those who had successful births and might act vengefully against a mother or newborn¹⁰⁹.

Although the Hebrew Bible has no comparable documents to the Mesopotamian texts, the few texts cited above indicate a belief in the ability to condemn the unburied dead and those properly buried but deliberately disturbed to restlessness, which implies a likely belief in vengeful ancestral spirits who could cause deliberate illness and harm. It seems likely that in Judah, too the failure to make mortuary offerings regularly to the familial ancestral spirits would have been seen to be a probable reason for them to be hostile and vengeful.

¹⁰³ R. HERTZ, *Death and the Right Hand*, Aberdeen 1960, p. 33-37; p. 46-48.

¹⁰⁴ See e.g. BAYLISS, *op. cit.* (n. 96), p. 115-25.

¹⁰⁵ SCURLOCK, *op. cit.* (n. 78), p. 3; p. 5; p. 33.

¹⁰⁶ SCURLOCK, *op. cit.* (n. 78), p. 5.

¹⁰⁷ All cited in BAYLISS *op. cit.* (n. 96), p. 118.

¹⁰⁸ SCURLOCK, *op. cit.* (n. 78), p. 19.

¹⁰⁹ So PINCH, *op. cit.* (n. 76), p. 123.

I. COMMUNING WITH THE DEAD

The existence of an annual sacrifice in honor of the dead and an attendant meal eaten in or near the family tomb in Judah, shared with the ancestral spirits, has been debated. Such rites are practiced, at both the individual level on the anniversary of the death and at the clan level for the many generations of ancestors back to the founder, for example, among the Japanese, Chinese, and Koreans today¹¹⁰. Related feasts that mark the final transformation of the dead into ancestors, often held only once in a generation because of the cost, and memorializing a number of dead at once, are known, for example, among the Saribas in Borneo¹¹¹, while among the Olo Ma'anyan of central Kalimantan, Indonesia, the Alfuru of central Celebes island in Indonesia, and the inhabitants of Kar Nicobar island, which belongs to India, such a feast to mark the transformation of a number of dead within a village take place at regular intervals, like every three or four years¹¹². Evidence of such rites from the coastal site of Ras Shamra-Ugarit in the fourteenth century BCE and from texts from Greater Mesopotamia (Mari) and the heartland from various periods concerning a practice called *kispum* has been used comparatively to argue for something similar in Judah during the monarchy. It is now commonly recognized that the *kispum*, which involved invoking the name of the dead and offering food and pouring out a libation on its behalf, was limited to Greater Mesopotamia and never penetrated the southern Levant¹¹³. Nevertheless, references in Jer. 16:5-9 to a facility called a "house of mourning" (*bêt marzēah*) and synonymously, a "house of drinking/feasting" (*bêt mišteh*), used in connection with funerary rites, suggests some sort of mortuary practice involving a possible meal, though not consumed at the grave site¹¹⁴.

The strongest evidence for the existence of some such rite in ancient Judah is provided by 1 Sam. 20:6, when David needs an excuse for his failure to be at court for the New moon celebration as he plans his flight from Saul. He tells Jonathan, the crown prince, to say that he has "the

¹¹⁰ So e.g. D. PRENDERGAST, *From Elder to Ancestor: Old Age, Death, and Inheritance in Modern Korea*, Global Oriental Monograph Series 1, Folkestone 2005, p. 119.

¹¹¹ SATHER, *op. cit.* (n. 66), p. 125-30.

¹¹² HERTZ, *op. cit.* (n. 103), p. 53 and p. 133, n. 157.

¹¹³ E.g. SCHMIDT, *op. cit.* (n. 6), p. 41-46; PARDEE, *op. cit.* (n. 84), p. 59.

¹¹⁴ For a discussion of the *marzēah* in the HB, which is not limited to funerary contexts, see conveniently, P. J. KING, *Amos Hosea, Micah: An Archaeological Commentary*, Philadelphia 1988, p. 137-61 and JOHNSTON, *op. cit.* (n. 20), p. 181-87; NUTKOWICZ, *op. cit.* (n. 13), p. 283-88. For an investigation of its use in prophetic books, see J. MCLAUGHLIN, *The Marzēah in the Prophetic Literature: References and Allusions in Light of the Extrabiblical Evidence*, Vetus Testamentum Supplements 86, Leiden 2001. For the suggestion this ritual was practiced amongst the Judean mercenaries at Elephantine in Egypt and elsewhere, see B. PORTEN, *Archives from Elephantine: The Life of an Ancient Jewish Military Colony*, Berkeley 1968, p. 179-86. For a comparative study that includes Greek practices in addition to ancient Near Eastern evidence, see L. MIRALLES MACIÁ, *Marzēah y thíasos: una institución convival en el Oriente Próximo Antiguo y el Mediterráneo*, Illu 20, Madrid 2007.

annual sacrifice or, perhaps better, the sacrifice of deaths in Bethlehem for all the extended family (*mišpaḥâ*). For this to be a plausible excuse, such a practice would have had to have been routine in the culture. The situation in the biblical text suggests it also would have varied in its timing from family to family, its date perhaps determined by a recent death, a rite during which a decomposed skeleton was removed from a bench and “gathered to the fathers”, or the anniversary of the death of a noted ancestor. Yet it is hard to know if such a feast routinely would have taken place at a new moon during the year, making the excuse even more convincing since it explicitly is stated that it would be the new moon the next day (v. 5). In Mesopotamia, once a month, between the old and new moon, ancestors were treated to a fuller meal of onions, garlic, fish, and meat, in addition to the daily bread and water; the implied location of this meal was the family tomb. Then, once a year, in summer, a feast for all the dead spirits, not just those of the immediate family, was held at night by torch and fire-light¹¹⁵. Perhaps something similar transpired in ancient Judah.

The Hebrew phrase *z'bah hayyamim*, literally, ‘the sacrifice of the days’, has been interpreted in different ways, due to the multiple possible meanings of the plural form of ‘days’. If construed temporally, it can designate an indefinite but brief period of time (Gen. 40:4; Lev. 25:29; Dan. 8:27; 11:33; Neh. 1:4), the time-span of a year (1 Sam. 1:21; 2:19; 20:6), or a four-month period (Judg. 19:2; 1 Sam. 27:7; implicitly, Judg. 17:10; 1 Sam. 29:3 LXX). If construed non-temporally, however, the singular form ‘day’ can designate the day of one’s death (1 Sam. 26:10; Job 15:32; 18:20; Ps. 37:13; explicitly: Jer. 52:34), so that the plural form ‘days’ could refer to multiple ancestral deaths.

Another biblical passage that might allude to some sort of periodic meal shared with the dead is Isa. 65:4. It refers to a stubborn and rebellious people living/sitting among the graves and spending the night in secret places, eating swine’s flesh, a polluted stew/broth [in] their dishes¹¹⁶. It is debated whether the text is describing a meal being shared with dead ancestors as part of ongoing ancestral veneration¹¹⁷ or part of a ritual involved in consulting the dead¹¹⁸. Some think it likely involves an all-night vigil or incubation in tombs to obtain an oracle from the ancestors¹¹⁹, not-

¹¹⁵ So K. VAN DER TOORN, “Dead that are Slow to Depart: Evidence of Ancestral Rituals in Mesopotamia”, in V. R. HERRMANN and J. D. SCHLOEN (eds.), *In Remembrance of Me: Feasting with the Dead in the Ancient Middle East*, Oriental Institute Museum Publications 37, Chicago 2014, p. 81-84; p. 82-83.

¹¹⁶ So LEWIS, *op. cit.* (n. 7), p. 158-59, who follows the *qere* and reads *mrq* instead of MT’s *prq*, as do a majority of other textual witnesses and assumes an unwritten but understood *bêt* before “their dishes. Poetry often elides words. He is widely followed.

¹¹⁷ So e.g. STAVRAKOPOULOU, *op. cit.* (n. 47), p. 114.

¹¹⁸ So e.g. TROMP, *op. cit.* (n. 5), p. 97, n. 85; SPRONK *op. cit.* (n. 20), p. 40; p. 256, considering it to describe spiritualist séances.

¹¹⁹ So e.g. LEWIS, *op. cit.* (n. 7), p. 159; SCHMIDT, *op. cit.* (n. 6), p. 140-41; STAVRAKOPOULOU, *op. cit.* (n. 47), p. 114, who thinks it probably is a distortion specifically of a royal cult of the dead.

ing the failure to turn to YHWH for oracles in 65:1. Yet, there is no known practice of oracular incubation in tombs in the ancient Near East. Since we have so little information about what would have been involved in a periodic meal with the ancestral dead, it is hard to know if ritual actions might have included establishing direct contact with the spirits in order to seek blessing more generally¹²⁰. In the latter case, the activities described in Isa. 65:4 could have included both a meal and some sort of communication from and with the dead vs. having as its primary purpose the living wanting to consult the dead about a particular issue of concern.

N. Steinberg has suggested that the Passover paschal lamb was an adaptation of a pre-existing annual ancestral clan sacrifice. She argues that Exod. 12:21-23 is the oldest layer of Passover regulations and that its use of non-cultic personnel, elders, to slaughter the animal and use its blood apotropically to ward off “the destroyer”, as well as the performance of the rite in a domestic setting involving the extended family (*mišpaḥâ*), implies an earlier practice associated with the cult of the dead that typified and reinforced family lineages¹²¹. She suggests that the original rite that was part of the ancestral cult would have involved the roasting of the slain animal and its shared consumption among assembled members of the kinship unit, which was taken over into the Passover celebration, and that the selection of the animal four days prior to the actual sacrifice would also have been a borrowed feature from the ancestral rite. This would have allowed kinsmen time to assemble for the ceremony¹²². Thus, she argues for the adaptation of a former widespread meal honoring the ancestors of local clans to serve as a common rite now observed simultaneously by all clans making up the people of Israel, which now honored YHWH, who rescued the common ancestors of the people, the patriarchs, from Egyptian slavery, so they could possess the land their descendants currently were

¹²⁰ Perhaps relevant here is Ps. 16:1-5, a *miktam* associated with David, where he indicates his loyalty to YHWH, which precludes him from making libations offerings of blood and invoking the names of the ancestors, the “holy ones” who are in the earth/grave/Netherworld. He affirms in v. 5 that YHWH has given him a good heritage (*nahālâ*). There might be a hint here that ongoing ancestor veneration included times when blood offerings from a sacrifice were poured out to the ancestral spirits in conjunction with the invocation of their names, perhaps to summon them to join a shared meal and then bestow their blessing in return. For a similar suspicion that this passage deals with the cult of the dead in some way, see also e.g. E. ZOLLI, “Die ‘Heiligen’ in Psalm 16,3”, *Theologische Zeitschrift* 6, 1950, p. 149-50; M. SMITH and E. BLOCH-SMITH, “Death and Afterlife in Ugarit and Israel,” *Journal of the American Oriental Society* 108, 1988, p. 277-84; p. 283; SPRONK, *op. cit.* (n. 20), p. 334-37; LEWIS, *op. cit.* (n. 7), p. 166; STAVRAKOPOULOU, *op. cit.* (n. 47), p. 19; p. 141. For the rejection of such an idea because elsewhere the term *q’dōšîm* is used exclusively of angels or living saints, see SCHMIDT, *op. cit.* (n. 6), p. 264. But this could be the one example of a third category, especially considering this was an idea that the biblical authors hoped to eliminate.

¹²¹ N. STEINBERG, “Exodus 12 in Light of Ancestral Cult Practices”, in P. DUTCHER-WALLS (ed.), *The Family in Life and in Death: The Family in Ancient Israel Sociological and Archaeological Perspective*, London 2009, p. 89-105; p. 93; p. 95.

¹²² STEINBERG, *op. cit.* (n. 121), p. 96; p. 98.

about to harvest. This celebration became tied to the agricultural calendar, which might seem odd at first, but is not if the rite was intended to secure blessings from the national god, YHWH, instead of the ancestors who had traditionally guaranteed Judah's ongoing ties to its agricultural land.

In many cultures worldwide even today, there is a belief that the dead return to the earth periodically and can wreak havoc if they are angry. As a result, in many cultural calendars, there are specific dates set aside for rites in connection with tending to the ancestors to ensure their well-being and blessings rather than their wrath and potential reprisal in the form of illness. In Japan, the festival of Bon, on the thirteenth to fifteenth day of the seventh month, is the time when it is believed the souls of dead ancestors return and temporarily dwell in the *butsudan*, the alcove that contains a painting of the Amida (Savior). Graves are cleaned up and flowers put in containers. In Iran, Thursday night is the weekly time when the dead are free to return to their earthly homes, usually either to avert a family disaster or to seek revenge¹²³.

It is noteworthy that in Chinese religion practiced in rural regions of the country, there are three great pilgrimage feasts for the dead that are tied to the agricultural calendar. In the spring, the Festival of Ching Ming (i.e. Festival of the tombs) celebrates the renewal of life and the family tombs are visited. There is a grave sweeping ceremony, and sacrifices are offered before the spirit tablets of ancestors in home shrines. The Feast of the Hungry Ghosts takes place in summer at the fullness of the Seventh moon, when food is plentiful, and is the second occasion for visiting family graves to feed the dead. In Daoist tradition, this is the occasion when hungry spirits of the otherworld are released to earth to search for food. Then, in the autumn, the Feast of the Tenth Month takes place, when families visit ancestral tombs to ensure the comfort of the dead in the upcoming winter season. They wrap a variety of rolls of paper representing bolts of cloth and imitation paper money in a parcel labeled with the name of the deceased and place it on an altar near the grave along with food and wine. At nightfall they remove and burn the bundle; the spirit is expected to make warm clothing for itself from the paper. The dead have three places of residence: the grave, the family shrine, and the clan temple¹²⁴.

The widespread belief that ancestral spirits exist in another dimension or place but maintain ties to their families and are able to visit the earth and the living periodically, for good or for ill, has led to the establishment of sanctioned rituals and occasions for the commingling of the living and transitioned spirits of the dead. The belief that the dead depend on food and drink from the living is apparent in most of these cultures, so that the occasion when the living and dead mix often involves either food or drink offerings to the dead or a shared meal. This meal can take place at the grave, in the home, or in a communal setting. It is likely that a regular

¹²³ COMBER, *op. cit.* (n. 42), p. 34-35; HABENSTEIN and LAMERS, *op. cit.* (n. 15), p. 176.

¹²⁴ HABENSTEIN and LAMERS, *op. cit.* (n. 15), p. 25-30.

occasion for such a meal to honor the dead of either a nuclear family, an extended family, or a clan was observed in ancient monarchic Judah as well, in light of the foregoing evidence presented in this article for belief in the active presence and intervention of ancestral spirits on behalf of the living.

CONCLUSION

A few biblical passages indicate that during the time of the monarchy, after a two-step burial process, many of the dead were believed to be transformed into powerful ancestral spirits who resided in the underworld of She'ol. They continued to be part of their families and were concerned about the ongoing success of the family lineage. They were thought to be responsible for the success or failure of annual harvests and for human fertility, and could be consulted by the living for information concerning decisions that would be made in the invisible divine realm. Those not properly buried, those whose graves were subsequently disturbed, and those who did not receive adequate care and offerings could become angry spirits that would punish living relatives and other non-related individuals.

Changes in conception are apparent concerning She'ol and the dead over time. Passages come to assert that YHWH controls it (e.g. Ps. 139:8), which seem to overturn earlier passages that assert it was a realm that lay outside his reach and jurisdiction (e.g. Ps. 88:6). The few mentions of She'ol as a place of forgetting (e.g. Ps. 88:13) may also reflect secondary development meant to challenge a former belief that the dead became 'knowing ones'. Examples where the dead are consulted include 1 Samuel 28, Isa. 8:19-20 and Isa. 57:3-10. The prohibition against necromancy in the laws in Deuteronomy and Leviticus have as an important purpose the demotion of the ancestors from semi-divine or minor divine beings to the status of honored dead. They no longer were to serve as a conduit to help their living descendants secure life, blessing, and progeny; YHWH was to be the sole source for such petitions.

WAS THERE AN EARLY ISRAELITE PANDEMONIUM?

Brian B. Schmidt, University of Michigan

INTRODUCTION: THE DEMONIC IN ANCIENT ISRAELITE TRADITION

The articulation of a demonic world in any one of the religious traditions of the ancient Near East directly bears on the questions of how the ancients imagined – and managed – the powers of good and evil as they were expressed in personified form and fashion; how these influenced human existence, human nature, and human destiny; and finally, how these impacted similar articulations within the so-called ‘descendent’ western traditions and beyond.

What follows is an attempt to answer the question: “was there an early Israelite pandemonium?” This question is explored in part as a direct response to recent critiques once again casting doubt upon, and as a result, re-opening, the age-old question of whether or not a demonic world had been conceptualized in older Israel and Judah¹. In early treatments, the data of the Hebrew Bible (hereafter HB) was the sole gateway to that past, but that is ever changing as material cultural and comparative data increase with each new archaeological field season. The textual data from the HB will be assessed against its wider ancient Near Eastern socio-historical backdrop using as a test case a crucial passage from the book of Deuteronomy, namely chapter 32. In contextualizing the analysis here, a brief précis on demons from representative sectors of the wider ancient Near East will also be offered. In addition, an ever-so-short resume of what we currently know about constructs of the demonic in the Iron II period Levantine societies will be outlined that is based on contemporary epigraphic, archeological and art historical data from the kingdoms of Israel and Judah and the surrounding regions.

¹ Cf. the recent analysis of I. CRANZ “Priests, Pollutions and the Demonic”, *JANER* 14, 2014, p. 68-86 who demonstrates that like the priestly legislation, cuneiform sources similarly make no mention of demons when concerned with pollution and temple maintenance. Those that concern the individual’s relationship to one’s personal god do deal with demons and pollution, but the priestly laws do not address these latter concerns. Thus, the absence of the demonic in priestly legislation cannot be explained as a (theo)logical outgrowth of a supposed underlying monotheism informing the laws as often presumed. This re-opens the possibility that the demonic may have played a role in the priestly traditions otherwise. Cranz identifies Azazel as an example that presents sufficient autonomy to be considered a demon as the recipient of pollution but not its cause.

DEMON OR *DAIMON*? THE HAUNTING QUESTION OF DEFINITION

Before delving into all that however, the matter of definition must be addressed: how will the terms demon and the demonic be employed here? It appears that the Greek *daimon* could refer to various levels or deity, intermediary beings, even ghosts of the dead, and in every case these were considered in some meaningful sense, supernatural beings that acted for good or for evil. The Greek *daimon*, despite any shortcomings as a heuristic construct, has in fact served researchers reliably in such a capacity. Admittedly, the use and meaning of the term has never been static or stable, but its versatility has proven time and time again to serve as a concept to which qualifications, nuances, and revisions could readily be attached. For practical purposes, *daimon* will serve in what follows as the way of entry into the world of ancient demons. As a provisional working definition for the purposes at hand, the Pre- or Non-Christian, non-dualistic use of the Greek term *daimon* will be invoked to refer to “any kind of supernatural intermediary being.” This definition may be deemed rather artificial in that it explicitly distinguishes between some levels of god and *daimons* which was clearly not so clear-cut in its ancient contexts, but for the sake of clarification on crucial fronts, we will sacrifice the prospective accuracy on some, in order to enhance the benefits to be gained on other fronts. Conversely, we will invoke the unqualified, modern derivative, “demon” only when we aim to quote others or to refer to those inimical beings of a performative orientation to do harm given how hyperloaded the term has become over many centuries with predominantly, if not exclusively negative (gloss here: “evil”) connotations².

REMNANTS OF A LEVANTINE DAIMONIC

Turning from matters of definition to documentation, the study of ancient Levantine demonology has enjoyed a recent resurgence of sorts. This is due to a great degree to the ongoing recovery of new material cultural as well as epigraphic data, the recent availability of superior photographic images, editions, or translations of previously known data and the recent publication of long known, but largely inaccessible, data. The last mentioned has also resulted in a recent flurry of publications and renewed exploration of several aspects of Israelite religion. Recent work on the Ugaritic rituals and incantations, the drawings and inscriptions from Kuntilet Ajrud, the inscribed amulets from Jerusalem’s Ketef Hinnom and the re-authenticated

² Cf. the nuanced exploration into definitional possibilities for *daimon* and demon in A. K. PETERSEN, “The Notion of Demon: Open Questions to a Diffuse Concept”, in A. LANGE, H. LICHTENBERGER, K. F. D. RÖMHELD (eds.), *Die Dämonen. Demons*, Tübingen 2003, p. 23-41 and cf. Y. VOLOKHINE’s article in this volume “Du côté des Bès infernaux” where he proposes “divine entities” as an open-ended, yet more accurate, category for the whole of the Egyptian supra-natural world.

Arslan Tash inscribed amulets have invigorated research on the demonic worlds of the early pre-Hellenistic Levant. This world of Levantine demons of the late second to first millennium serves as the immediate socio-historical context against which our chosen test case, Deuteronomy 32:17 can be read.

The renewed interest in unraveling biblical references, fragments, allusions and relics of demons, has been provoked by three specific factors: 1) the publication of the new readings in the Ketef Hinnom amulets (from pre-600 BCE): “The Evil”, of amulet #1 (*hā-rā’āh*) and amulet #2’s, “The Exorcizer of the Evil” (*ha-go’ar bā-rā’āh*), 2) the recent reassessment of the archaeological context of these amulets and the clarification of the related cultic assemblage of which the two silver sheeted amulets were but a part. That cultic assemblage also included among other objects, one or more Udjat eye amulets (designed to counter the Evil eye⁴) and 3) ongoing attempts to articulate an Israelite religion “from the ground up”; that is to say, to reconstruct an ancient Israelite religious milieu utilizing the material cultural and epigraphic data that would in turn, also ideally provide the social setting against which to interpret the data preserved in biblical traditions. These exploratory projects have confirmed that the potential for interfacing material cultural, epigraphic and biblical data for the purpose of reconstructing a viable account of early Israel’s religious, ritual, magical, and demonic traditions holds much promise.

When the Ketef Hinnom (KH) amulets and their inscriptions are viewed within their functional archaeological contexts, their role as apotropaic devices comes into clearer focus. They were found, and undoubtedly, employed in a mortuary ritual context and were most likely used against, “The Evil” mentioned in KH amulet #1. Yet, they were probably designed to protect the deceased both during their life on earth and during their journey to the netherworld by invoking, “The Exorcizer of the Evil”, that is YHWH as he is the most likely referent in amulet #2. More to the point, they presuppose an extant demonology in early to mid first millennium Israelite society that in turn reopens possibilities vis-à-vis additional corresponding demonic realities that may be identified in the sources. For example, the same Hebrew term, “(The) Evil” < *rā’āh* appears in a terribly

³ For *gā’ar* in the Dead Sea scrolls and in Ugaritic as, “hex”, or, “exorcise”, cf. T. LEWIS, “Athtartu’s Incantations and the Use of Divine Names as Weapons”, *Journal of Near Eastern Studies* 70/2, 2011, p. 207-227; esp. p. 210-18 and n. 63 and T. LEWIS, “Job 19 in the Light of the Ketef Hinnom Inscriptions and Amulets”, in M. LUNDBERG, S. FINE, and W. PITARD (eds.), *Puzzling Out the Past: Studies in Northwest Semitic Languages and Literatures in Honor of Bruce Zuckerman*, Leiden 2012, p. 99-113 and now J. JOOSTEN, “The Verb G’R ‘to Exorcise’ in Qumran Aramaic and Beyond”, *Dead Sea Discoveries* 21.3, 2014, p. 347-55. The term *gā’ar* conveys more than mere verbal rebuke; but more like an, “efficacious utterance”, cf. Zech. 3:2 where YHWH “exorcizes *haś-šaṭan*”.

⁴ B. B. SCHMIDT, “The Social Matrix of Early Judean Magic and Divination: From ‘Top Down’ or ‘Bottom Up’?”, in B. J. COLLINS and P. MICHALOWSKI, *Beyond Hatti: A Tribute to Gary Beckman*, Atlanta 2013, p. 279-94.

fragmented segment of a once larger plaster text that was formerly mounted on one of the walls at Kuntillet Ajrud. The concern for apotropaism was pervasive at this northern Sinai way station as indicated by the evidence (1) from numerous wall decorations and (2) inscriptions from the site as well as (3) a ritual locus in the bench room that included two decorated pithoi serving as its central concrete foci, all for the purpose of providing divine protection⁵.

From the neighboring first millennium West Semitic context, the reference to the *šaddayin* in the Balaam inscription from Deir ‘Alla, Jordan (ancient Ammon?), and the red and black paint-on-plaster sphinx-like figure near the top border of the Balaam inscription are both highly suggestive of a localized contemporary daimonic world populated by among others, the *shadday*-beings. The, two ‘re-authenticated’ inscribed incantation amulets from Arslan Tash (ancient Hadatu) from ancient NW Syria which depict and make mention of the Flyers and the Stranglers confirm a daimonic world in north Levantine tradition of the late Iron Age⁶. Both amuletic texts are set in a contest against the sons of the gods, the holy ones, and against such deities as Ashur, Baal, Hawran and his wives, and perhaps Shamash. An overlapping daimonic world was already well established in the region at the end of the second millennium as the Ugaritic incantations demonstrate⁷. Not only preserved in those texts is a Canaanite divine council comprised of multiple supra-human beings, but they also reference a number of daimons and beings of various kinds including the deceased. Ugarit’s multiple deities, daimons and dead have their descendant continu-

⁵ Cf. inscription 4.6.3 line 1: *r’ṭ*. As the editors note, the form is probably a plural, or a construct form, or suffixed form of the noun *r’h* “evil”, cf. S. AHITUV, E. ESHEL, and Z. MESHEL, “The Inscriptions”, *Kuntillet Ajrud*, Jerusalem 2012, p. 120. For the numinous character of the site, cf. my article, B. B. SCHMIDT, “Kuntillet Ajrud’s Pithoi Inscriptions or Drawings: Graffiti and Scribal-Artisan Drafts?” in *MAARAV* 20, 2015, p. 53-81.

⁶ For the defense of their authenticity and for what has become the standard collation of the texts, see D. PARDEE, “Les documents d’Arslan Tash: authentiques ou faux?”, *Syria* 75, 1998, p. 15-54 and A. BERLEJUNG, “There is nothing better than more! Text and image on amulet 1 from Arslan Tash”, *JNSL* 36.1, 2010, p. 1-42.

⁷ For demons at Ugarit, cf. J. C. DE MOOR, “Demons in Canaan”, *JEOL* 27, 1980, p. 106-19; J. C. DE MOOR and K. SPRONK, “More on Demons in Ugarit”, *UF* 16, 1984, p. 237-50; and K. SPRONK, “The Incantations”, in W. G. E. WATSON and N. WYATT (eds.), *Handbook of Ugaritic Studies*, Leiden 1999, 270-89 and note the goddess, or better, ‘daimoness’, *Haniqatu* mentioned at Ugarit in an incantation text, KTU 1.39:18. This same female malevolent “Strangler” demoness is mentioned in the Arslan Tash amulets as *ḥnqt*. LEWIS, *art. cit.* (n. 1), p. 227, n. 112 notes the spell spoken against *Haniqatu* at Arslan Tash, “the house I enter, you must not enter” *bt ’b’ bl tb’n* and its parallel reflex in Ugaritic, *bt ’ub’u ’al tb’l* (KTU 1.169:18). S. Y. CHO, *Lesser Deities in the Ugaritic Texts and the Hebrew Bible*, Piscataway, NJ 2007, p. 7 explicitly eliminates prospective Ugaritic, “demons”. For Cho these equate with, “evil spirits”, at Ugarit, although they remain for him “lesser deities” in some sense, but then he treats messenger and servant “deities” separately, the distinguishing criterion being membership in the divine council. This rather confusingly supersedes any functional similarities or distinctions between deity and daimon.

ity with the first-millennium Levant as we can see from the incantation amulets from Arslan Tash, the amulets from Ketef Hinnom, the art and inscriptions from Deir Alla and Kuntillet Ajrud, and as we aim to test, also in the HB. A source like Deut. 32 provides an exemplary test case, not as a new datum obviously, but as a long known, well-worked, biblical tradition that calls for re-evaluation in light of these new and related developments.

DEUTERONOMY 32: A REASSESSMENT

With these prospects in mind, one might realistically insist that it is not so much a consensus that we ought to aim for or aspire to when it comes to Iron Age Israel's religious history. Rather, it is a clearer articulation of the discernible positions for which we should strive, and perhaps even an attempt to sustain a constructive dialogue amongst and between the various positions on Israel's religions that hold court among current researchers. The result may be surprising; we may not only identify as well as strengthen the various lines of support for each of the models at play, but collaboratively we might even bring greater clarity to the "relative probability", among the central options. This in turn brings to the foreground, the question of method and the concomitant issue of outcomes. The interface of artifact, epigraph and HB manuscript while proven time and again to be productive, by no means offers us an assured set of results. Each investigative instance presents an array of contingencies, prior decisions and intra-field issues whether one has in mind a particular structure or object, a new epigraph, a biblical passage or any convergent constellation thereof: that is as it is. Deut. 32 presents just such a classic example of a convergence of such data with its various well-worked passages.

Deuteronomy 32:8-9

As the history of research on vv. 8-9 demonstrates, a sea change has transpired with regard to the preferred or more ancient reading of this passage⁸. Among them, two factors in particular stand out; (1) the recovery, publication and refinement of the Ugaritic myths and rituals that give expression to a divine world made up of multiple, yet variably ranked deities or, better yet, supra-human beings that in turn provides the immediate background to the concepts preserved in v. 8, and (2) the coupling of this with the eventual, but slow (...hesitant?...resistant?) scholarly assimilation and accommodation to the tsunami-like impact on textual criticism that the Deuteronomy manuscript readings of chapter 32 from Khirbet Qumran have produced.

⁸ Cf. the recent translations in the RSV, NRSV, NASB and CEB and of course the highly anticipated new NETS Septuagint translation (hereafter LXX-NETS). Note also the comments to the same effect on v. 8 by B. LEVINSON in the *Tanakh* translation of the 2014 edition of the Jewish Study Bible.

Ugaritic texts like KTU 1.4 VI 46 where the 70 sons of El and Athirat are mentioned have provided a compelling ancient Near Eastern literary and conceptual background to what was previously construed as the enigmatic or seemingly troublesome content of these verses as preserved in v. 8 of the Septuagint, namely the reading “divine sons”. The Ugaritic texts preserve (a) a documented Canaanite divine council comprised of a pantheon of gods – whether one has in view the broadest or narrowest sense of the term “gods” (’*ēlīm*) – (b) originally situated within a Late Bronze age (hereafter LB) West Semitic *conventional* henotheistic religious context and (c) clues to El and YHWH’s historically developing associations as father and son, or senior and junior or even antagonists based on the comparable relations of El and Baal. The relevant translations of vv. 8-9 are offered here:

LXX-NETS

When the Most High (*hō hupsistos*) was apportioning nations,
as he scattered Adam’s sons,
he fixed boundaries of nations
according to the number **of divine sons** (*huiōn theoû*),
and his people Iakob became the Lord’s portion,
Israel a measured part of his inheritance.

Qumran

When the Most High (’*Elyōn*) divided up the nations –
when He separated the sons of man,
He fixed the boundaries of the peoples
based on the number of **the sons of the gods/God** (*bēnē ’ēlōhīm*)
Surely, the Lord’s (YHWH’s) portion is his people;
Jacob his allotted inheritance.

MT

When the Most High (’*Elyōn*) divided up the nations –
when He separated the sons of man,
He fixed the boundaries of the peoples
based on the number of **the sons of Israel**.
Surely, the Lord’s (YHWH’s) portion is His people;
Jacob his allotted inheritance.

Several later Septuagint (hereafter LXX) Greek witnesses read, “the angels of God” (*angelōn theoû*), but this rendering is likely a second stage translation, perhaps a deliberate theological revision of what comprised the more ancient Greek reading (*huiōn theoû*) of its Hebrew Vorlage reconstructed here as *bēnē ’ēlīm* or *bēnē ’ēlōhīm* “the sons of gods/God”. This reading is preserved in the papyrus fragments Fouad 848 and 106c of the second to first centuries BCE. The Qumran text 4QDeutq has spaces for additional letters following the aleph and lamed of ’*ēl* > *bn ’l[ym]*, vocalized *bēnē ’ēlīm* “sons of the gods”. The Qumran fragment 4QDeutj pre-

serves a potential variant on the LXX's Vorlage *bēnē 'ēlōhīm*, which could be translated as "sons of gods", or "sons of God". The latter could actually coincide with the Hebrew Vorlage underlying the earliest papyrus fragments, "the sons of God"⁹. The MT, however, reads *bēnē yisrā'ēl*, "the sons of Israel", which includes a later 'correction' of "gods", or "God" to "Israel" and alludes to the 70 families who came out of Egypt.

The Qumran text and LXX's Vorlage likely represent the more ancient reading that was emended to "Israel" in order to remove what appeared to be the worship of multiple gods (cf. too Psalm 82:1), a theme that the non-poetic portions of Deuteronomy wholly reject. A secondary LXX revision was the replacement of "sons" in the Greek to "angels", which resulted in lowering the status of the other supra human beings mentioned in the earliest versions of the tradition¹⁰. So, it seems that the earliest LXX translations accessed a distinct reading in their Vorlage or they slightly altered it in translating "gods" as "God". The related data from Qumran have contributed immensely to the rather profound reversal of what formerly constituted a scholarly consensus on the minor role that the LXX could play in recovering ancient readings and otherwise undetected religious concepts from the HB. The 2010 comment from an SBL panel on this front by Melvin Peters, the translator of the Septuagint Deuteronomy for the new NETS version sums up the present state of affairs, "the L [= Leningrad Codex] readings *are subsequent to* (my emphasis) those reflected by the GV [= Hebrew Vorlage of Greek Deuteronomy]"¹¹. I shall return to this point momentarily precisely because the ancient Hebrew texts from Qumran all agree with the Septuagint (LXX) against the Masoretic Hebrew (MT) on the reading in v. 8 of, "gods", or, "God", over against, "Israel".

Furthermore, Ugaritic texts have provided a more coherent conceptual backdrop as well as linguistic parallels in support of the LXX and Qumran readings, "the sons of God" or "...gods", in Deut. 32:8. Scholars have found in the Ugaritic mythology, references to the Canaanite head of the pantheon, El who, like the God of the Bible, is also referred to as El Elyon, "El Most High". Furthermore, as we noted above, El fathered 70 divine sons (KTU 1.4 VI 46) thereby establishing the number of the "sons of El" (Ugaritic *bn 'il*). This constitutes the discovery of an unmistakable linguistic

⁹ See the edition of the Qumran fragment by J. A. DUNCAN in E. ULRICH and F. M. CROSS (eds.), *Qumran Cave 4, IX*, Discoveries in the Judaean Desert 14, Oxford 1995, p. 90. For an evaluation of the complicated LXX evidence, see J. WEVERS, *Notes on the Greek Text of Deuteronomy*, Atlanta 1995, p. 513.

¹⁰ Cf. P. SANDERS, *The Provenance of Deuteronomy 32*, OTS 37, Leiden 1996, p. 156 and now see E. TOV, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis 2012, p. 248-49. A reading *bēnē 'ēl* or (consonantal) *bn 'l* is not attested at Qumran. First, 4QDeutq has spaces for additional letters following the aleph and lamed of 'el > *bn 'l[ym]*, vocalized *bēnē 'ēlīm*. Second, 4QDeutj clearly reads *bn 'lwhym* or *bēnē 'ēlōhīm*.

¹¹ M. PETERS, "Translating a Translation: Some Final Reflections on the Production of the New English Translation of Deuteronomy", in R. J. V. HIEBERT (ed.), *Translation Is Required: The Septuagint in Retrospect and Prospect*, SBL 56, Atlanta 2010, p. 119-34; p. 127.

analogue with, and antecedent to, the Hebrew text underlying the Qumran and LXX readings, “according to the number of the sons of God (... or gods)”. That number comprised 70 divine beings. The point here, and one now widely recognized by experts: (El) Elyon in Deut. 32:8 delegated the peoples of the earth each to one of the heavenly beings who already existed from the time of creation (cf. Job 38:7). But another point worth highlighting in this passage as reflected in the Hebrew Vorlage of the LXX and at Qumran is that YHWH was once possibly one of those younger members of a Canaanite-Israelite pantheon under the aegis of his elder El, that is one of the “sons of gods”, or he was a rogue god, an outsider as suggested by vv. 9ff. When textual criticism meets comparative method and materials in the study of Israelite religion as with the case of Deut. 32, the result confirms a rather *conventional* henotheistic ancient West Semitic cultural world underlying this text, though at the same time, one clearly exotic to modern interpreters, if not ‘outright’ otherworldly.

Summary

These developments constitute an interpretation independent of and prior to the Hebrew Bible’s reception history, but upon which all subsequent interpretation and commentary are necessarily based or from which they “monotheistically” deviate¹². As such, an historical-critical approach stands as a viable engagement with the primary data, both artifact and epigraph; in this instance the Ugaritic tablets, the LXX manuscripts and the Qumran scrolls as well as with the HB, a final form, curated artifact-turned-diplomatic text. The conventional henotheistic concepts contained in the LXX and Qumran manuscripts of Deut. 32:8-9 find added support in the manuscript witnesses to v. 43 where it appears that an entire crucial half verse is lacking in the MT over against the longer LXX and Qumran.

¹² M. SMITH, “What is a Scriptural Text in the Second Temple Period?”, in L. SCHIFFMAN and S. TZOREF (eds.), *The Dead Sea Scrolls at 60*, STDJ 89, Leiden 2010, p. 271-98 (= *God in Translation*, FAT 27, Tübingen 2008, p. 139-43; p. 195-212), p. 278 suggests that Deut. 32, like Ps. 82:1,6, rejects the very polytheism he identifies as providing the background informing the poem, but see further below at 32:17 at 32:43 and cf. J. JOOSTEN, “A Note on the Text of Deuteronomy xxxii 8”, *Vetus Testamentum* 57, 2007, p. 548-55 who concludes, “The effect of reading Bull El in verse 8 is that of throwing the polytheistic conception of the passage into sharp relief. The point of departure for the author of the song is the polytheistic worldview commonly held in the ancient Levant. He does not reject this view, but uses it as a foil to develop his own revolutionary theology”, and, “YHWH is neither the high god who initiated the whole arrangement, nor one of the ‘sons of Bull El’, who received his inheritance with the other members of the pantheon. He is a rogue god, operating in the desert, outside the regular orbit of divine intervention. From here, he goes on to lead his people into the arable land, thus encroaching upon the domain of his better-known peers” (p. 554).

DEUTERONOMY 32:43¹³

LXX-NETS

Be glad, O skies, with him,
and let all the sons of God (*huoi theoû*)¹⁴ do obeisance to him.
 Be glad, O nations, with his people,
and let all the angels of God (*angeloi theoû*) prevail for him.
 For he will avenge the blood of his sons
 And take revenge and repay the enemies with a sentence,
 And he will repay those who hate,
 And the Lord shall cleanse the land of his people.

Qumran

Be glad, O skies with Him,
And let all the sons of El (or God?) do obeisance to Him,
 For He will avenge the blood of his sons,
 And He will repay those who hate
 And He will cleanse the land of His people.

MT

Acclaim, O nations, His people!
 for He will avenge the blood of his servants,
 wreak vengeance and repay his foes ,
 and He will cleanse His land, His people.

Tov notes that the “sons of God” occur only in the LXX and Qumran manuscripts of Deuteronomy at 32:8 and 43 and nowhere else in the MT. He goes on to add, “this colon (mentioning “the sons of God”) was probably deleted in M+ in an act of theological censorship when the phrase “sons of God” was considered an unwanted polytheistic depiction of the world of the divine”¹⁵. Again, I quote Peters on his assessment of the Septuagint of Deuteronomy, this time on v. 43 from his introductory comments, “To the Reader” introducing the NETS translation of Deuteronomion:

“In 32:43, the Greek is twice as long as the extant Hebrew text—eight lines to four hemistiches. The longer text is not merely an elaboration of the Hebrew but adds significant details including a reference to, “all the angels of God”, which, given the generally conservative attitude of DeutTr, are best

¹³ Tov, *op. cit.* (n. 10), p. 249-50 has illustrated in layout format how the readings of MT, the reconstructed Hebrew Vorlage of the Septuagint (following the NETS-LXX) and 4QDeutq align. He added in his new third edition a notation of gothic M followed by the plus sign (+) to represent the MT combined with the Targum, Syriac Peshitta and Vulgate (cf. Tov, p. xix).

¹⁴ Tov, *op. cit.* (n. 10), p. 250, “sons of God”, whereas PETERS (NETS) translates, “divine sons”.

¹⁵ Tov, *op. cit.* (n. 10), p. 250.

explained as text-based. A text from Qumran representing in part the source text of the LXX is extant.”¹⁶

Peters’ reference to “a text from Qumran” is 4QDeutq on v. 43 treated by Tov as detailed above¹⁷. It confirms the antiquity of the LXX translation of its Hebrew Vorlage and in that light we should repeat Peters’ own assessment of the relative value of the LXX manuscripts on Deuteronomy over against those of the MT, namely that the Leningrad Codex readings are subsequent to those reflected by the Hebrew Vorlage of Greek Deuteronomy¹⁸.

Summary

In this same lengthy poem and at some distance from one another, we thus have two pericopes forming an inclusio that underscores the crucial role that the Canaanite-Israelite divine council plays in confirming El’s appointment of YHWH as the patron god of Israel. YHWH, in turn, by vindicating his people not only upholds his power and honor, but elicits the council’s praise and continued loyalty. As the Qumran and LXX readings of v. 43 highlight, “the sons of El” must demonstrate their submission and, “the angels of El” must do YHWH’s bidding. All of this as preserved in the Septuagint and Qumran scroll fragments finds its literary, conceptual, theological and perhaps ‘genetic’(?) parallels in the Ugaritic texts. But these two passages from Deuteronomy 32 are not the end of the matter. Let me offer here, still another passage from the same text that essentially confirms and then expands on all that we have surveyed thus far and which also constitutes our central focus, v. 17.

DEUTERONOMY 32:17

LXX-NETS

They sacrificed to demons (*daimoniois*) and not to God,
to gods they did not know.
New, recent ones have come,
whom their fathers did not know.

My Translation

They sacrificed to the *Šedu*-gods, not (to) Eloah,
to gods of which they had no knowledge –

¹⁶ M. K. H. PETERS, “Deuteronomion: To The Reader”, in A. PIETERSMA and B. G. WRIGHT (eds.), *A New English Translation of the Septuagint*, Oxford 2007, p. 145.

¹⁷ Cf. too the discussion in J. W. WEVERS, *Notes to the Greek Text of Deuteronomy*, Atlanta 1995, p. 533-535.

¹⁸ Cf. too the detailed treatment by A. ROFÉ, “The End of the Song of Moses (Deuteronomy 32:43)”, in R. KRATZ and H. SPIECKERMANN (eds.), *Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium*, Göttingen 2000, p. 164-72.

new ones (gods) only recently on the scene,
 (ones) about which your ancestors had never heard.

Here the LXX and MT are in essential agreement on the reading of the verse; of no little consequence. Yet, many have claimed that daimons like the Akkadian *šedu* were not recipients of sacrifice in Mesopotamian tradition and so alternative explanations to *šedu* have been offered for the Hebrew term *šēdîm*. Others have constructed a complementary parallelism here with the result that the *šēdîm* are not equated with the *ʾēlōhîm* of the next half verse, but rather they represent demons set alongside the gods. Such a solution, however, does not adequately resolve the matter of the *šēdîm* having received sacrifices.

The term Eloah in v. 17 has also become a crucial datum in recent interpretations of Deut. 32 with regard to the presence of polytheism (henotheism) or monotheism in the poem. Smith, in support of his proposed monotheistic reading of 32:8-9, translates *lōʾ ʾēlōah* as “no-god”, alongside similar references in v. 21, v. 39, and also v. 12 and v. 31, all of which for Smith, “express divinity in more exclusive terms”. The term Eloah appears only twice in Deuteronomy, here in v. 17 and in v. 15. In the latter, v. 15, Eloah is clearly singular, in the absolute state, and lacking a definite article where it is paralleled by a divine epithet in the construct state, “(the) Rock (*šûr*) of his salvation”. Thus, as it does 41x in the poetic sections of Job often alongside El and Shaddai, Hebrew Eloah serves here as a divine name, “He forsook Eloah who made him, and spurned the ‘Rock’ of his salvation”¹⁹. Returning to v. 17, the translation of *lōʾ ʾēlōah* as, “no-gods”, unlike “not Eloah” simply does not accurately render Hebrew *ʾēlōah* in context. The LXX translator rendered his Hebrew Vorlage as a divine name (or appellative), “not (to) God”, and not as a generic noun “god”. In the MT, it is neither a title nor a common noun but a divine name. In v. 15, “he forsook Eloah...”, and in v. 17, “...they sacrificed to the *Šedu*-gods, not (to) Eloah”.

The parallel use of Eloah as the divine name in v. 17 in the phrase *lōʾ ʾēlōah* and in v. 15, as well as in Job, find confirmation in the reading *ʾēl* in v. 21 as the divine name El. In v. 21 the term *ʾēl* in the singular is used in a similar construction, “they made me jealous with what is not El” or, “...not God” (*bē-lōʾ ʾēl*). Here *ʾēl* refers to the deity in a prepositional phrase (*bē-*) that can be translated as such or as a verbless clause. That it does not serve

¹⁹ SMITH, *art. cit.* (n. 10), p. 279 also invokes Job 1:6 and 2:1 to underscore the lowly status of the other members of the divine council, “they are so powerless....that for the composer, they do not truly constitute gods like Yahweh. They are...minor divinities, actually angels, but hardly gods...”. Yet, one of those beings in Job titled, “the Satan” (*haš-šāṭan*) in fact displays a formidable level of divine power in his straightforward confrontation with and challenge to YHWH’s power and wisdom; on Eloah, cf. D. PARDEE, “Eloah”, in K. VAN DER TOORN, B. BECKING, and P. W. VAN DER HORST (eds.), *Dictionary of Deities and Demons*, Leiden 1999², p. 285-288 who favors an appellative function in Deut. 32:15 and 17, but notes its frequent use as a divine name in Job.

as an implicit denial of the rival gods' existence is confirmed by its contrastive parallel from later in the verse; "with what is no people", (*bē-lō' 'ām*). This hardly comprises a denial of the people's existence as that would wreak havoc with the text, since the "no-people" were the very instrument by which the deity aimed to make Israel jealous. Thus, "El", in v. 21 is not the generic, "god", of some supposed, "no-god" construction, at least not in the sense of denying the rival gods' existence. Furthermore, if non-existence were in view here, it would create direct tension with v. 17, for if the deities overseeing other nations are denied existence in v. 17 after having already had that existence affirmed in v. 8, then the resultant apostasy of the people and the reaction of YHWH have no (theo-)logical basis. Again, the text becomes nonsensical. The phrases in v. 39 ("there is no god who compares..."), v. 12 ("no foreign god was with Him") and v. 31 ("their Rock is not like our Rock"), all reflect the language of (hierarchical) incomparability and presume the existence of other gods over against El and/or YHWH. It is their power or status that is found wanting, not their existence. One cannot read vv. 8-9, 17, 21, 43 in their most ancient 'reconstructable' textual contexts – the LXX and Qumran manuscripts of Deut. 32 – through a monotheistic lens.

IDENTIFYING HEBREW *ŠĒDĪM*: COGNATES AND PARALLELS?

The mention of the *šēdīm* in v. 17 has generated a wide array of interpretations: devils, demons, gods or even none of the above, "false gods". This is firstly, because interpreters have differed on the significance of the terms *ʾĒlōah* which we have shown to be the divine name "Eloah", and, *ʾēlōhīm* "gods", both terms in close proximity; secondly because of the supposed cognate to Hebrew *šēdīm*, Akkadian, *šedu*, namely, the Mesopotamian *šedu* protective spirits (or demons) whom texts and art indicate were often portrayed in the form of hybrid bulls as protectors of temples and palaces²⁰. Finally, the wholesale adoption of the Hebrew *šēdīm* as key to later Jewish speculation (often in Aramaic) about the demonic has also been an influential factor in interpreting v. 17. Many would reject the association of Hebrew *šēdīm* and the Akkadian owing to the fact that the *šēdīm* in v. 17 are portrayed as gods who receive cult whereas the Akkadian *šedu* were mere protective spirits who did not, and so the latter hardly fit as a conceptual or functional cognate to the *šēdīm*. The Akkadian *šedu* simply did not hold the status of deity nor receive cult.

²⁰ Akkadian *šedu* refers to the male counterpart to the lamassu or protective demoness. For matters of lexicography, cf. P. MANOWSKI, *Akkadian Loanwords in Biblical Hebrew*, Eisenbrauns 2000, p. 138-40 (his attribution, "a diabolical entity", notwithstanding), and for the Mesopotamian textual and iconographic data, see now the extensive treatment by N. C. RITTER, "Human Headed Winged Bull ("Aladlammu")", http://www.religionswissenschaft.uzh.ch/idd/prepublications/e_idd_illustrations_anatolia_north_syria.pdf.

Others have noted that the Aramaic(?) reflex of Hebrew *šēdîm* may appear in an analogous context in the Iron Age Deir Alla plaster cast inscription as the *šaddayin*. Like the *šēdîm* in Deut. 32:17, these divine beings are found paralleled by the term for “gods” or *ʾilāhîn* (*ʾilhn*) in Deir Alla, a direct cognate to Hebrew *ʾēlōhîm*, “gods”. For some, this also indicates that the former were the latter, that is, the *šaddayin* were gods. Yet, others have proposed that Hebrew *šēdîm* is derivative of a tri-radical base *š-d-d* that would suggest the Akkadian *šedu* as its cognate, whereas the *šaddayin* from Deir Alla (hereafter DA) is an Aramaic term derivative of a tri-radical base *š-d-y*²¹. Nonetheless, Hackett proposed some rather complex linguistic developments with a resultant connection between Hebrew *šēdîm* and Deir Alla *šdyn*²². Hackett ingeniously argued that the *-y-* on *šdyn* is the equivalent to the letter yod in Hebrew *šēdîm* (actually *šedi[y]m*), and the *-y-* in the latter case was originally a consonant of the tri-radical base it shared with *šaddayin* (<*š-d-y*). This *-y-* was later reinterpreted as a *mater lectionis*; a consonant used to indicate a vowel letter in the Hebrew masculine plural ending.

Hackett repeated the point that Akkadian *šedu* was exclusively a protective spirit and not a deity, and not a recipient of sacrifices; therefore it makes a poor fit for the polemical context of Deut. 32:17. Lastly, Deut. 32:17 and Ps. 106:37-38 are usually understood as referring to an ancient foreign, yet local (‘Canaanite’) origin for the biblical *šēdîm* cult that in turn severely weakens a Mesopotamian connection via Akkadian *šedu*. While intriguing, the proposal concerning the *yod* is highly exceptional requiring a rather convoluted explanation of the *yod*’s mistaken identity, the need for textual emendation and revocalization, and an appeal to equivocal support like child sacrifice at Deir Alla. Therefore alternative explanations ought to be explored.

While previous commentators have noted the shared cognate etymologies of Hebrew *šēdîm* and Akkadian *šedu*, the problem of the latter’s lowly status as protective spirit in Mesopotamia has presented an insurmountable obstacle to an otherwise compelling resolution. The Akkadian *šedu* were not deified and did not receive cult as the *šēdîm* do in v. 17. Yet, what has not been considered in previous treatments is evidence for the deification of other protective spirits and their unprecedented receipt of cult both in Mesopotamia and in Egypt. But before such data are reviewed, the func-

²¹ See e.g., B. LEVINE, *Numbers 21-36*, The Anchor Bible, New York 2000, p. 243; p. 249; p. 252; p. 268. The parallelism shared by the *š-d-y-n* and the *ʾilāhîn* at Deir Alla is highly suggestive of the divine status of both elements but beyond that, the lack of unfettered additional evidence from Deir Alla limits what we can say regarding the *š-d-y-n*. If both were marked for divinity (e.g., approximating a signifier like the divine determinative in Akkadian) AND both received cult at DA, matters might be otherwise (see further below in, “The Deification of Mesopotamian Guardian Demons”). The *š-d-y-n*’s lexical connection with Hebrew *šēdîm* and Akkadian *šedu* remains to be satisfactorily resolved, but selected functional parallels shared by all three seem obvious.

²² J. HACKETT, *The Balaam Text from Deir ʿAlla*, Chico 1980, p. 85-89; esp. p. 88.

tion of Akkadian *šedu* in Mesopotamia needs be clarified. The *šedu* fulfilled the roles of both protector spirit and demon; that is to say it performed both good and evil acts. The term was frequently qualified by the adjectival elements, “good” (*dumqu*) and “bad” (*lemnū*). Moreover, the apparently evil acts could be interpreted in some instances as the violent response to chaos required to maintain order and to fulfill the decree of the gods. The *šēdīm* in Deut. 32:17 are not explicitly portrayed as good spirits or bad demons per se. Rather their indictment is centered on their constituting a direct challenge to the narrator’s version of Yahwism in that they are now the recipients of sacrifice instead of Eloah.

In any case, their supposed portrayal as foreign, specifically ancient Canaanite, gods is inaccurate and hardly warrants eliminating their lexical and phenomenological analogy with Akkadian *šedu*. That they are described in v. 17 as “new” (*ḥādāšīm*), previously “not known” (*lō’ yēdā’ūm*) and ones the forefathers “had not previously feared” (*lō’ šē’arūm*), does not lead to the requisite conclusion that these are attested foreign gods with whom Israel had no previous relations and that were transferred ‘laterally’ from Canaan to Israel (which could be the significance of not having relationally or religiously “known” them). The descriptor ‘Canaanite’ appears in proximity to *šēdīm* only in Ps. 106:38, but what is frequently overlooked is the fact that there it exclusively refers to the form of the image that was employed to represent the newly deified *šēdīm* in the child sacrifice cult. Only the forms of the images, not the *šedu*-beings themselves, are described as Canaanite in origin. A more compelling explanation of these disparate details attached to the *šēdīm* in Deut. 32:17 is outlined below (see the section “The *Šedu*-gods of Psalm 106”).

BENEVOLENT AND MALEVOLENT DEMONS IN THE WIDER NEAR EAST

In order to account for the developments that led to the portrayal of the people sacrificing to the *šēdīm* in v. 17, the parameters of context for exploring Deut. 32 must be reconsidered anew. Recent research on ancient Near Eastern demonological studies has revised and advanced our knowledge of the ancients’ view of their divine world and how it interacted with their own. We offer below a brief and highly selective survey of the demonic worlds in the wider ancient Near East. These phenomena as articulated in contemporary scholarship, not only significantly inform the proposal offered here for the *šēdīm* of Deut. 32:17, but it clarifies various other aspects of early Israelite demonology which will be detailed in what follows.

GRECO-ROMAN EGYPT: ON DEIFYING DEMONS AND DEMONIZING DEITIES

As ancient Egyptian tradition would have it, the world was inhabited by a wide assortment of sentient beings. Besides deities and humans, various beings are mentioned in the sources such as deceased humans as well as a range of other supra natural beings experts typically refer to as demons²³. These latter intermediary beings served to link the human world and that of the divine. Yet, whereas the deities (*ntr*), humans (*rmt*) and deceased humans (*mwt* or *3h*) each were assigned a single category term, the other supra natural beings commonly described as demons by modern experts were not attributed a generic lemma. Rather, a specific name and physical attributes were ascribed to the various groups and individuals not included in the previous three categories. While the demonic world was created by the gods and demons regularly acted at the behest of the gods, demons could cause chaos independently of and without orders from the gods.

Yet, they were identified more by what they did than by what they were and their exercise of power within distinct spatial domains served as a major taxonomic principle underlying the Egyptian organization and articulation of the demonic world creating two major kinds of demon. On the one hand, wandering demons had no attachment to a particular place or locality and wreaked havoc in the form of disease and misfortune on the human world thereby giving expression to their basic malevolent behavior. On the other hand, guardian demons were bound to specific liminal and sacred spaces such as temples and netherworld gateways and protected those spaces from pollution and unwarranted intrusion. As such, their function was benevolent although as protectors their behavior might require hostile action against threatening intruders. Thus, the ancient Egyptian concept of the demonic hardly shares in every respect that of our own

²³ My main sources here include the recent works on Egyptian demons by B. SCHIPPER, "Angels or Demons?", in F. REITERER, T. NICKLAS, and K. SCHÖPFLIN (eds.), *Angels: The Concept of Celestial Beings*, Berlin 2007, p. 1-19; K. SZPAKOWSKA, "Demons in Ancient Egypt", *Religion Compass* 3/5, 2009, p. 799-805; P. KOUSOULIS, "The Demonic Lore of Ancient Egyptian: Questions on Definition", in P. KOUSOULIS (ed.), *Ancient Egyptian Demonology: Studies on the Boundaries between the Demonic and the Divine in Egyptian Magic*, Leuven 2011, p. IX-XXI; P. KOUSOULIS, "Egyptian Demonology within the Phylogenetic and Polymorphic Environment of the Late Period and Ptolemaic Egypt", *JAEL* 5/4, 2013, p. 20-21; R. LUCARELLI, "Demons: Benevolent and Malevolent", *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Department of Near Eastern Languages and Cultures, UC Los Angeles, <https://escholarship.org/uc/item/1r72q9vv>, 2010, p. 1-10; R. LUCARELLI, "Demonology during the Late Pharaonic and Greco-Roman Periods in Egypt", *JANER* 11, 2011, p. 109-25; R. LUCARELLI, "Towards a Comparative Approach to Demonology in Antiquity: The Case of Ancient Egypt and Mesopotamia", *Archiv für Religionsgeschichte* 14, 2013, p. 11-25; J. F. QUACK, "The So-called Pantheos. On Polimorphic Deities in Late Egyptian Religion", *Egyptus e Pannonia* 3, 2006, p. 175-86 and J. F. QUACK, "Dämonen und andere höhere Wesen in der Magie als Feinde und Helfer", in A. JÖRDENS (ed.), *Ägyptische Magie und ihre Umwelt*, Wiesbaden, p. 101-18 (in press). I am grateful to Professor Quack for providing access to this last article.

wholly negative view of the demonic owing to the respectively distinct cultural heritages involved.

By the New Kingdom period, the guardian demons could even be elevated to the level of deity and receive cult. The daimons Tutu, Apathes and the *ḥ3ty.w* or guardian demons became gods and received cult in late period Egypt²⁴. Prior to this time, evidence is lacking for demons having received cult like the gods. Among other outcomes evident in the written and pictorial, two in particular present themselves as relevant to our treatment of Deut. 32. In addition to daimons becoming deities, deities could be demonized like the deity Seth²⁵. One explanation for these processes suggests that emergent issues centered on ethnicity were telling factors in contemporary developments vis-à-vis the demonic world. The increase in the demonic world and its role in daily life are to be related to the increase in the numbers and power of foreigners entering Egypt. The analogous multi-culturalism and syncretism that accompanied this increase finds expression in the resultant ‘demonization’ of the foreigner in first millennium Egypt. Concomitantly, Egyptian priests introduced novel forms of polymorphism that gained prevalence in the iconography and in the transformative roles of gods and intermediary beings in the contemporary ritual discourse on cult and magic²⁶.

THE DEIFICATION OF MESOPOTAMIAN GUARDIAN DEMONS

A similar underlying social process may relate to the late deification of Mesopotamian *Mischwesen* or demons and genii, part animal and part human hybrids. Beaulieu has provided a detailed treatment of the composite guardian demons, the Urdimmu and the Urmahlilu both of whom appear with the determinative for god at Uruk of the Neo-Babylonian period (hereafter NB)²⁷. He notes that Wiggermann made the rather precise icon-

²⁴ Cf. LUCARELLI, *art. cit.* (n. 23), 2011, p. 123-24. Apparently, some difference of opinion remains regarding whether or not these intermediary beings possessed a discernible ontology. R. LUCARELLI posits that they did in, “Demons (Benevolent and Malevolent)”, *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, 2010, p. 1-10, p. 1-2; R. LUCARELLI, “Demonology During the Late Pharaonic and Greco-Roman Periods in Egypt”, *JANER* 11, 2011, p. 109-25, whereas P. KOUSOULIS denies such most recently in, “Egyptian Demonology within the Phylogenetic and Polymorphic Environment of the Late Period and Ptolemaic Egypt”, *JAEE* 5.4, 2013, p. 20-21.

²⁵ Cf. LUCARELLI, *art. cit.* (n. 23), 2011, p. 116-19 and note below our treatment of 32:24.

²⁶ LUCARELLI, *art. cit.* (n. 23), 2011, p. 116-19 and KOUSOULIS, *art. cit.* (n. 23), 2013, p. 21.

²⁷ The summary here is based on the treatment of P.-A. BEAULIEU, *The Pantheon of Uruk During the Neo-Babylonian Period*, Cuneiform Monographs 23, Leiden/Boston 2003, p. 355-68 and cf. the comments by T. ORNAN, *The Triumph of the Symbol. Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban*, OBO 213, Fribourg/Göttingen 2005, p. 131-32; T. ORNAN, “In the Likeness of Man: Reflections on the Anthropocentric Perception of the Divine in Mesopotamian Art”, in B. NEVLING

ographic identification based on correlations between their descriptions in ritual texts and pictorial representations of them in the ancient art repertoire. Representations of the Urdimmu appear earlier on monumental reliefs from Assurbanipal's north palace at Nineveh and on a seal impression from the same site. Sennacherib decorated the gateways of the Assur temple with representations of guardian demons including the Urdimmu and various apotropaic rituals required their fashioning and burial beneath thresholds to activate their protective powers. The Urdimmu tellingly appears on a seal impression on a text from the Eanna archive at NB Uruk thereby converging the iconographic and epigraphic evidence for their presence.

Beaulieu points out that with only one exception the word is prefixed by the divine determinative. In fact, Urdimmu shows up in personal names Urdimmu-ilu'a, "the divine Urdimmu is my personal god", and Ina-šilli-Urdimmu, "Under the protection of divine Urdimmu". These suggest that the Urdimmu might have served as patron deity of temple doorkeepers and as protector of the newborn preventing them from contracting disease or harm in birth. The Urdimmu at Uruk also received offerings of salt, barley, oil, and sacrificial animals alongside the known gods like Nusku though perhaps less frequently and on only more special occasions. The Urdimmu were allocated garments and again alongside those received by other deities in clothing ceremonies at the Eanna temple. This also indicates that the Urdimmu were represented in round sculpture, not in relief, as the latter would hardly justify the provision of garments to them. The quantity of garments has suggested to Beaulieu that the statues in the round were large, not miniature figurines designed for burial beneath gate thresholds.

Lastly, like the cash boxes of door guardian deities recovered from Hadatu (or Arslan Tash) in Syria, the Urdimmu may have been stationed at temple gateways holding such boxes in their hands. Though it has been proposed that such income might have been dedicated to the cult of the divine Urdimmu, it seems more likely to Beaulieu that they were cash boxes for regular collection of temple income. A plot of land was apparently donated to the cult of the divine Urdimmu. In sum, the Urdimmu were attributed the status of a god via the divine determinative and treated as a god by receiving cult. The divine Urdimmu were also invoked as intercessors, a position usually occupied by a deity. They likewise received prayer having its correlate in contemporary glyptic art that represents a worshipper with raised hands expressing prayer to a *Mischwesen* or composite demon.

Whereas the Urdimmu has been described as a dog-man, the Urmahlulu was a lion-centaur with a full body of a lion and the torso and head of a human crowned with a horned tiara who possessed a similar form and function as protective demon. The Urmahlulu was positioned at temple

PORTER (ed.), *What is a God? Anthropomorphic and Non-Antropomorphic Aspects of Deity in Ancient Mesopotamia*, The Casco Bay Assyriological Institute Transactions 2, Winona Lake, IN 2009, p. 93-151; esp. p. 96-97.

gates and took on concrete shape in the form of a full sized statue that received offerings including sacrificial animals. In texts, they were similarly preceded by the divine determinative. Ornan has noted how what she refers to as the “hybrids” Urdimmu and Urmahlulu relate to developments in the art historical evidence for fantastic creatures of the first millennium. Such fantastic hybrids and animals are strongly linked to personified deities since they are considered to be rivals defeated by a personified deity in the remote mythological past following which these creatures became that victorious deity’s servants and emblems. Ornan highlights the fact that

“...the human elements combined with the nonhuman features of these hybrids and, in particular, the human-like stance of the urdimmu may indicate that a human conceptual model governed their fashioning. In addition, their placement as protective hybrids at gateways hints at their mythological past, when they were among the defeated foes of Marduk, and implies that they might have been perceived as deified emanations of the god who had defeated them”.²⁸

Ornan goes on to explain that the symbolization process illustrated here by the role of the Urdimmu and the Urmahlulu accords well with already ancient Mesopotamian cultic tradition in which a lesser divinity, an animated object or a former divine rival were substituted for an anthropomorphic deity and in the process, would receive his or her deification. She points out that this process that she labels ‘divine symbolization’ became particularly intense in first-millennium Babylonia, when hybrid creatures, animals, or demons that had appeared formerly as divine attributes, became divine symbols and recipients of cult. While other supra human beings such as Lamashtu are, like the Urdimmu and the Urmahlulu, written with the *dingir* determinative, they are not venerated and do not receive offerings. The fact that the Urdimmu is regularly served food like the gods is a crucial distinguishing criterion. This is not the case for beings like Lamashtu or the Utukku who are given stale bread and inedible food in order to encourage them to depart from the land of the civilized and seek more agreeable worlds.

The Urdimmu and Urmahlulu were composite benevolent beings comprised of a human upper body and canine or leonine lower body including a curled tail and who at times, donned a horned tiara and carried a staff crowned with a lunar shaped symbol. That the Urdimmu and Urmahlulu were both labelled, “*ilu*” and could receive offerings like the gods clearly set them apart as newly elevated deities of the first millennium. Their

²⁸ ORNAN, *art. cit.* (n. 27), 2009, p. 97. On the development of what were originally “demons” who fought for Tiamat against Marduk in the mythic past (cf. *Enuma elish*) that included Urdimmu, but once conquered, were pressed into service by Marduk as agents for “good”, cf. F. A. M. WIGGERMANN, “Mischwesen A”, *RLA* 8, 1994, p. 225–29 and S. MAUL, “Der Sieg über die Mächte des Bösen. Götterkampf, Triumphrituale und Torarchitektur in Assyrien”, in T. HÖLSCHER (ed.), *Gegenwelten zu den Kulturen Griechenlands und Roms in der Antike*, München-Leipzig 2000, p. 19–46 (I thank Nils Heeßel for the latter reference).

combined deification and receipt of cult along with their role as guardians providing protection to their patrons and namesakes, may highlight a late Babylonian concern for apotropaism in the face of increased presence and power of foreigners²⁹. Yet, such treatment of these supra human beings represents exceptional circumstances which significantly distinguishes them from the modern category of “demon”.

Summary

The contextual details of Deut. 32:17 indicate that the *šēdīm* are not only new (*ḥādāšīm*, v. 17c) to both our author and his audience, but are, “gods” (*ʿēlōhīm*, v. 17b), who also were not previously known as such, yet who now receive sacrifices (*zābaḥ*, v. 17a). If the Akkadian *šedu* represent an analogous phenomenon, then they were formerly mere, “benevolent intermediary beings”, that is in the Mesopotamian and Egyptian sense of a daimon, or, “a protective guardian spirit”, who were not previously recognized as gods in earlier ancestral traditions (v. 17d). Yet, the comparative data from the mid first millennium indeed document various intermediary beings who were elevated to the status of deity and received sacrifice in the cult. For example, the Urdimmu and Urmahlulu of Mesopotamia and Apathes, Tutu, Bes and the *ḥ3ty.w* or guardian demons of Egypt all became gods and received cult³⁰. We propose that the Hebrew *šēdīm* like their Mesopotamian and Egyptian reflexes, were elevated to the status of, “*deified* protective guardian demons”, who received sacrifices as both v. 17 and Ps. 106:37 unequivocally indicate. On analogy with the deification of Egyptian and Mesopotamian daimons, the elevation of the *šēdīm* to divine status as objects of cult might represent a relatively late historical development in Israel’s religious traditions³¹. The foreign increase in power, presence and influence throughout the wider region may have led not only

²⁹ Cf. BEAULIEU, *op. cit.* (n. 27), p. 356-58. On Mesopotamian demons, see now, K. SONIK, “Mesopotamian Conceptions of the Divine: A Taxonomy of Zwischenwesen”, *Archiv für Religionsgeschichte* 14, 2013, p. 103-16 and L. VERDERAME, “‘Their Divinity is Different, Their Nature is Distinct!’: Nature, Origin and Features of Demons in Akkadian Literature”, *Archiv für Religionsgeschichte* 14, 2013, p. 117-27. Verderame, p. 118-19 notes that the author or editor of the poem of Erra highlights both the distinct origin (*ʿilittu*) and the divine nature (*ʿilūtu*) of the Seven or Sibitti and in n. 7 points out that they had a temple at Khorsabad. On the iconography of some prominent first-millennium BCE Mesopotamian daimons, see now C. H. GANE, *Composite Beings in Neo-Babylonian Art*, PhD Dissertation, UC Berkeley 2012.

³⁰ For the Egyptian side of each of these comparisons, see LUCARELLI, *art. cit.* (n. 23), p. 109-25. For the status of Bes as an “apotropaic deity”, rather than a daimon, cf. R. LUCARELLI, “The So-called Vignette of Spell 182 of the Book of the Dead”, in R. LUCARELLI et al. (eds.), *Herausgehen am Tage*, Wiesbaden 2012, p. 79-91; esp. p. 89 and R. LUCARELLI, “Review of P. Kousoulis, *Ancient Egyptian Demonology*, 2011”, *Magic, Ritual, and Witchcraft* 8.1, 2013, p. 99-105; esp. p. 102, n. 1 where she cites Bes’ worship as protector of the household and his fixed iconography.

³¹ MANOWSKI, *op. cit.* (n. 20), p. 139 notes that no such sacrifices are offered to the *šedu* protective spirits in Mesopotamia, but our analysis indicates that just such a process transpired in the case of similar Mesopotamian protective spirits like the Urdimmu.

to an acceleration in attributing chaos and calamity to the daimonic world, but also to the proliferation of protective daimons. These processes served simultaneously as a means of demonizing foreigners and of deifying and empowering indigenous protective daimons as counter measures or coping mechanisms.

The *Šedu*-gods of v. 17, that is the former benevolent intermediary beings, are ‘new’ in the sense that they had only recently been vertically elevated as protective spirits from within the ancient Israelite divine community, and not laterally transferred in from Canaanite religion. They were deified and given new status as Israelite benevolent deities and offered sacrifices. Only then would they have been attributed a cult statue which in this case possessed contemporary Canaanite elements. As such, they apparently posed a significant threat to the author’s own view of Yahwism. Yet, the term *šēdîm* or *Šedu*-gods, itself does not convey any inherent semantic notion of usurpation (cf. the root *š-d-d*). Rather, the wider context of v. 17 conveys the challenge they pose by the author’s opposition to them. As a class of lower supra-human beings, they probably long fulfilled a positive role just as the Akkadian cognate *šedu* signified a, “protective guardian spirit”. Their negative assessment is undoubtedly, the direct outgrowth of some rival sector of Israelite society having elevated them to the status of deity and as v. 17aβ indicates, the people worshipped them instead of Eloah. The indictment entirely centers on their having replaced Eloah as the god deserving of worship.

THE *ŠEDU*-GODS OF PSALM 106

The appearance of the *šēdîm* (= LXX *daimonia*) in Ps. 106:37 (LXX 105:37) clearly confirms their role in Deut. 32:17 as recipients of sacrifice. The recipients are indicated by the lamed preposition *laš-šēdîm*, “to the *Šedu*-gods”. While they are often imprecisely translated by the English “demons”, the LXX’s “daimones” would be more accurate. Here they have taken on the status of full deities as in Deut. 32:17 where they also receive sacrifices, although here the sacrifices are more specific in Ps. 106:

- 36 and they worshipped their (the nations’) *images*,
which they became a snare (*môqēš*) for them;
- 37 and they sacrificed (*zābah*) their sons
and their daughters *to the Šedu-gods*;
- 38 and they shed innocent blood,
the blood of their sons and daughters
whom they sacrificed *to the images of Canaan*
and the land was polluted with blood guilt.

Psalm 106:36-38 and, in particular, v. 37 are enigmatic in every sense of the term for in this instance the sacrifices comprise, “the sons and daughters”, of the Israelites. The *šēdîm* are also paralleled by and equated

with the, “images” (‘*āšabbê* < ‘*āšabbîm*) of Canaan in v. 38. The unqualified use of the verb *zābaḥ* “sacrifice” with, “the sons and daughters”, serving as accusative objects, complemented by the act of, “shedding *innocent* blood”, (*šapak dām nāqī*) along with the resultant blood pollution (*ḥānēp*) of the land, and the people’s becoming unclean (*tāmē*) which characterizes them as prostituting themselves (*zānāh*), cumulatively and unequivocally document from the psalmist’s perspective, a particularly egregious cultic act on the part of the people.

The context of child sacrifice in Ps. 106 involving the *Šedu*-gods has prompted experts to invoke the Deir Alla inscriptions (hereafter DA) at two points: the association of Hebrew *šēdîm* and Aramaic *šaddayin* at DA as well as the association of both with supposed cults of child sacrifice in their respective traditions. But as mentioned above, this thesis relies on several questionable points including (1) highly convoluted linguistic arguments for connecting Hebrew *šēdîm* and DA *šdyn*, in place of the rather straightforward connection of Hebrew *šēdîm* and Akkadian *šedu* both phenomenologically and linguistically, (2) that the heavily damaged DA plaster texts clearly refer to child sacrifice (3) with the *šaddayin* as cult patrons (4), that Ps. 106 reflects a reliable historical cultic practice in this lone reference to the *šēdîm* as patrons of child sacrifice when (5) the overwhelming evidence points to any one of a handful of other known deities who served as that patron in the HB, namely Baal or YHWH, or “the molekh” (*ham-mōlek*), but (6) not the *šēdîm* save the lone instance here in Ps. 106. One might add to these, the proposal previously outlined here that the Hebrew *šēdîm* constituted a West Semitic cultural reflex of or parallel to the Mesopotamian functional phenomenon of protective spirits epitomized in the Akkadian *šedu* and reflected in Egyptian demonology. Then the Hebrew *šēdîm* could be plausibly portrayed as receiving sacrifice precisely because they had been elevated from the status of protective spirits *within* a Yahwistic religious context and similarly deified and offered sacrifice as the *Šedu*-gods along the same lines as the several protective spirits in contemporary Mesopotamia and Egypt that we reviewed.

In any case, Psalm 106 makes explicit both sides of the intended conceptual ‘coin’ conveyed by the metonymic language used to refer to the divine. The *Šedu*-gods mentioned in v. 37b, are also invoked vis-à-vis their tangible, concrete form in v. 38c, namely their “Canaanite images” (< ‘*āšabbê kēnā’an*). The complementary parallelism of immaterial and material aspects of the divine as the designated recipient of sacrifice highlights the intangible deity and its tangible cult image. Though many assume Canaanite origins for the *Šedu*-gods here and the associated ritual of child sacrifice, the specifics of the passage rhetorically and exclusively attribute a Canaanite style to the concrete images and not Canaanite origins to the *Šedu*-beings themselves. Furthermore, Deut. 32:16-17 lacks any association or mention of a Canaanite cult image representing the *Šedu*-gods though they were long ensconced in the Israelite cult and largely indigenized.

Their Canaanite statue was a recent or contemporary association following their elevation to the status of god, not an old attachment.

The “strange things”, of 32:16 (*zārîm*) that provoked Eloah are strange in the sense of scattered or varied things (JPS) but hardly, “strange gods” (NRSV) in the sense of foreign or Canaanite deities. The “strange things” are best identified contextually as the ritual itself, i.e., the sacrifice of humans to the newly deified *Šedu*-gods. This represents an intra-Israelite heterodoxy in which protective spirits were elevated, deified and made patrons of a rival sacrificial cult. Their innovative portrayal in the form of a Canaanite cult statue is exclusive to their uniquely attributed patronage of child sacrifice. In sum the so-called, “loan-word” caricature of the term *šēdîm* as derived from from Akkadian *šedu* presents no obstacle to the *Šedu*-gods of v. 17 as having been well ensconced in their West Semitic context and as having taken on an ancient indigenized status as portrayed in the wider poetic context of their wilderness or desert origins depicted in Deut. 32 and Ps. 106.

DEUT. 32:17 AND GRECO-ROMAN EGYPTIAN *DAIMONIA*

One can continue to track this development in the LXX translation of the *šēdîm* as *daimonia*. This is the same Greek term we chose at the outset (in short form, “daimon”) to serve as our gloss on the English, “demon”, (and absent the centuries of dualistic baggage that the English demon connotes) to convey the status of a, “supra human intermediary being”. As noted in our introductory comments, the *daimonia* broadly refer to contemporary Greco-Roman Egyptian notions of benevolent and malevolent intermediary beings that were thought to participate in the world somewhere between the gods and humanity. In other words, the *daimonia* are not the wholly negative demons of say Jewish and later Christian dualistic traditions. Such supra human intermediary beings – the Akkadian *šedu*, the Hebrew *šēdîm*, the Egyptian *ḥ3ty.w* or the Greek *daimonia* – were all recognized as viable entities within the theological constructs of the wider Mediterranean world, and certainly within late Pharaonic to Greco-Roman Egypt as well as in first millennium BCE Mesopotamia. If the evidence we summarized above verifying a rather developed Iron 2 period Levantine *daimonology* is of relevance here then like the deified *šēdîm*, the *daimonia* of LXX Deut. 32:17 reflects a unique, heretofore, neglected reflex of a fully articulated ancient Mediterranean demonology and not a wholly negative demon.

Such daimons could be, and were, elevated to the status of deity and received cult in late Egyptian and Mesopotamian traditions. We would argue that it is precisely such a deified daimon and recipient of cult that is in view in the LXX *daimonia* of v. 17, “*deified* benevolent intermediary beings”. The Greek *daimonia* of the LXX is a faithful rendering of its Hebrew Vorlage *šēdîm*, but now as viewed from a Greco-Roman Egyptian

“henotheistic” translator’s perspective with a broadly construed set of religious beliefs shared with the wider Mediterranean world. The LXX translator employed the non- or pre-Christian, non-dualistic demonological lexicon of late Greco-Roman Egypt in his use of the term *daimonia*. As such, the three passages, Deut. 32:8-9, 17 and 43, give expression to a rather conventional henotheistic theology along with a pronounced demonology preserved both in the ancient Hebrew Vorlage of our translator’s Greek text and, in a more limited capacity, in v. 17 of the MT.

Summary

The three texts, Deut. 32:8-9, 17 and 43 convey (1) the likely independent status of the two gods El and YHWH, the former the father, or superior, or even the antagonist of the latter (vv. 8-9), (2) the existence of a divine council described as the sons of the gods or God or the angels of God (v. 8, 43), (3) the presumed knowledge on the part of the readers that 70 was the number of the sons of the gods, and (4) the undeniable, but nevertheless, controversial role of the *deified* protective spirits the *Šēdu*-gods or *daimonia* who as newly elevated gods, now received sacrifices instead of Eloah (v. 17). Yet, by way of inference, we would also propose that (5) prior to their deification and usurpation of Eloah and their resultant rejection by our author, such benevolent intermediary beings, the Hebrew *šēdīm* or the Greek *daimonia*, had served as lowly protective spirits in the divine entourage of El or Eloah and then YHWH. They were not condemned *prima facie* because they were foreign, evil or heretical, but specifically because of their recent elevation to divine status from within a rival Israelite community of supra human beings and their supplanting Eloah in the cult (v. 17, cf. too the forsaking of Eloah in v. 15).

In short, our text is not addressing some foreign syncretistic adoption of demons³². Rather, it depicts sacrifices that some rival sector of Israel offered to the ancient *šēdīm* or *daimonia* who had been newly elevated to the status of deity and who received cult. These were not evil *demons*, but new gods, previously lower protective spirits and previously unknown as gods, whose protective powers led to their elevation and enhancement much like the Egyptian and Mesopotamian protective spirits we encountered. Yet, the elevation of such indigenous benevolent intermediary beings was at odds with the perspective of our author. He rejected their recent deification and the offerings made to them because he viewed the *Šēdu*-gods as an all out

³² B. LEVINSON explains Hebrew *šēdīm* in Deut. 32:17 in his note to the JPS Tanakh translation of the second edition of *The Jewish Study Bible*, 2014, p. 420 as follows: “Demons. better, ‘protective spirits,’ using a word borrowed from Akkadian (also Ps. 106:37)”. That the term appears only two times in biblical Hebrew hardly warrants such a genetic origin. As a stand alone, the translation, “protective spirits”, is ill fitting, for as many have noted, such spirits did not receive cult. Yet, as we argue and as documented in Mesopotamian sources, protective spirits could and did receive cult if they had been recently, “*deified*”, like the Urdimmu at Uruk.

threat to Eloah and 32:17 clearly confirms this. The LXX translator was not attempting to react to or deviate from some ancient “monolithic” monotheistic Judaism (though such may well have been embraced in some communities of the third century BCE) nor was he necessarily advocating some radically new Hellenistic Jewish variation on or ‘syncretization’ of such a seemingly pervasive monotheism³³. He was neither a reactionary to monotheism nor a radical Hellenist as regards the densely populated Yahwistic pantheon he envisioned. As the Qumran texts of Deut. 32 confirm, his seemingly unique renderings actually perpetuated a very ancient indigenous and precedent-setting old Israelite heritage that was still alive in his own day³⁴, only now with an innovative element introducing the deification of the *šēdīm*. This brings us to the final passage I aim to address Deut. 32:24.

DEUTERONOMY 32:24

LXX-NETS

When they are being wasted by famine
and by devouring of birds –
and recurvation beyond cure.
Teeth of beasts I will send against them,
with rage of things that drag on the ground.

MT

Devastating hunger,
consuming plague (*rešep*) and bitter sickness (*qeteb*)
I'll send animal fangs after them,
venom from dust crawlers too.

My Translation

They shall be wasted with hunger,

³³ On this point, see further D. MARTIN, “When Did Angels Become Demons?”, *Journal of Biblical Literature* 129.4, 2010, p. 357-77.

³⁴ Assuming that what might be construed as monotheistic interpretations of Deut. 32 in Alexandrian Jewish literature is accurate like that often proposed for Ben Sira 17:17 and 44:1-2, such reinterpretation would have been aimed at the ancient henotheism preserved in the contemporary LXX translation of Deut. 32:8-9. In any case, such differences hardly warrant their resolution by imposing a monotheistic meaning on the LXX of Deut. 32:8-9 especially in light of the earliest LXX reading of these verses, “sons of God”, in papyrus 848 and 4QDeutj, both from the first or second century BCE as opposed to the, “angels of God”, in the later LXX manuscripts. The LXX translation of Hebrew *ʾēlīlīm* “idols” in Psalm 96:5 as *daimonia* equates, “the gods of the peoples”, and the daimons, and so may similarly presuppose the deification of the *daimonia*. Deification in this instance may have also involved the animation and manipulation of the figurines of these protective spirits, that is if the *daimonia* were viewed here as encompassing their concrete form since the Hebrew *ʾēlīlīm* represented “idols”.

and devoured by Plague (*rēšep*) and bitter Pestilence (*qēteḅ*)
 I will send the teeth of beasts against them,
 with the venom of things that crawl in the dust.

The Hebrew terms here *rēšep* and *qēteḅ* are frequently rendered as common nouns of destruction; plague and pestilence and the Greek text explicitly conveys this general understanding. Yet, the Hebrew of the MT is more ambiguous and may refer to supra human beings, *Rēšep* and *Qēteḅ*, or Plague and Pestilence. Arguments in favor of the common nouns are often based on the axiom that unless there are clear indications of a personified being in view (with concomitant actions taken or descriptions offered), the burden of proof lies with those who would translate these terms as some form of supernatural or demonic being. In the case of *Rēšep* we are addressing a well-attested, internationally renown West Semitic deity spanning three millennia of ancient Near Eastern sources and so by parallel, perhaps *Qēteḅ* too, who is later explicitly regarded as a demon in the Talmudim, Targumin and Midrashim³⁵.

But the crux of my argument in favor of viewing these two entities as daimons is not based on philological or solely on a comparative argument imposed upon the biblical text. Rather, my support in favor of identifying daimons in Deut. 32:24 rests primarily on the immediate contextual considerations of chapter 32 itself and specifically verses 8 and 9, 17 and 43, all of which as we have proposed collectively indicate that our authors of the MT, DSS and LXX each in their own way embraced a rather developed belief in a well-inhabited divine world filled with multiple and varied supra-human beings; El, YHWH, the sons of El/God or the angels of El/God of v. 8-9 and 43 as well as the *šēdīm* or *daimonia* of v. 17. Of no small import is the fact that this topos of a populated heaven not only spans the entire length of the poem (vv. 8-9 and v. 43), but it is interspersed throughout it (vv. 8-9, 17, 24, 43).

In addition, several other verses in Deut. 32 unequivocally confirm the presumption on the part of the authors of the MT, DSS, and LXX of an abundantly populated divine world regardless of how they might each nuance that population. The following entities mentioned in the MT and LXX likewise inhabit that world: the foreign gods (*ʿēl nēkār*) of v. 12, the strange things (*zārīm*; i.e. child sacrifice to the *Šedu*-gods) or the detestable things (*tôʿēḇōt*) of v. 16, the other gods of v. 21 which are “not-El” but

³⁵ For recent treatments that view *Rēšep* and possibly *Qēteḅ* here as personified daimons, cf. P. XELLA, “Resheph”, *DDD*, 1999, p. 700-03; J. DAY, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, Oxford 2002, p. 197-211; J. JOOSTEN, *art. cit.* (n. 10), p. 553; M. M. MUENNICH, *The God Resheph in the Ancient Near East*, Tübingen 2013, p. 219-22 against H. FREY-ANTHES, *Unheilmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger: Vorstellungen von Dämonen im Alten Testament*, Fribourg/Göttingen 2007; J. BLAIR, *De-Demonising the Old Testament. An Investigation of Azazel, Lilith, Deber, Qeteb and Reshef in the Hebrew Bible*, FAT II/37, Tübingen 2009, p. 38-39; and S. KATO, “Entdämonisierung von Dtn 32:24”, *Vetus Testamentum* 62.4, 2012, p. 636-41. On the later Jewish interpretations, cf. M. JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, London 1903, p. 1346 (cf. *qitba*).

(satirically), “vain things”, (*hăbālîm*), and, “their God”, of v. 37 (*ʿĕlôhêmô*) who as, the “God” (*ʿĕlôhîm*) of v. 39 does not compare to YHWH. Likewise, the appellative, “Rock” (*šûr*), in the MT (*theos* in LXX), repeatedly refers not only to YHWH, “our Rock” (*kě-šûrēnû*) but also to, “their Rock”, (*šûrām*) and to, “their God” (*ʿĕlôhêmô*), or “Rock” (*šûr*) in which they took refuge (cf. vv. 31, 37).

In most respects the LXX and MT share comparable lexica when it comes to the matter of the various divine beings interspersed throughout the poem. Together, they illustrate that our author’s cosmic world included a broad range of divine beings that could even include, “strange practices to gods” and “foreign gods”. In affirming the existence of numerous supra-human beings of various status and power, all such references ultimately served our author to elevate the status of YHWH as their overwhelming superior. In fact the “vain things” (*hăbālîm*) or those, “not ‘El”, of v. 21 provoked YHWH and made him jealous. If our author had meant to convey the non-existence of these various entities by such satirical ploys, they would hardly have had the profound negative effect on YHWH that served as the basis for His divine vengeance³⁶.

These contextual considerations cumulatively enhance the likelihood that at the least, Réšep, if not Qéteb, here functions as a supra human being. It finds secondary, but crucial support in the fact that he was otherwise a well known, widely attested deity of plague in the Levant as well as in Egypt spanning more than three millennia. Only here Réšep is depicted as a divine being subordinated to YHWH. This perhaps indicates that for the author of MT (and LXX?), Réšep had been demoted to a lower status, a well-attested topos in the ancient Near East that was given expression in both art and in text³⁷. Yet, there remains the question; how should one explain the Septuagint’s rendering of these two terms as the mere common nouns plague and pestilence? After all the LXX translator recognized an elaborately populated divine world otherwise that was interspersed throughout Deut. 32 (vv. 8-9, 17, 43). That and the fact that he employs the term *daimonia* in v. 17 eliminates any misconception, contrary to conventional wisdom, that he was “daimon-averse” and stringently monotheistic.

Perhaps, it is a simple case of “lost in translation”, given that these two terms *réšep* and *qéteb* can apparently accommodate multi-valiant shades of meaning. Yet, if we assume that Réšep and Qéteb as supernatural intermediary beings are present in the Hebrew Vorlage of the LXX at v. 24 as the MT might conceivably indicate, then hypothetically speaking, the wider context informs us that both daimons were subject to YHWH’s oversight in wreaking calamitous judgment on the wayward Israelites. We view the terms *réšep* and *qéteb* as reflecting a two-stage development in the respec-

³⁶ The emphasis here clearly falls on their perceived lack of power or impotence relative to that of YHWH and not on their non-existence.

³⁷ Cf. R. LUCARELLI, *art. cit.* (n. 23), 2011, p. 116-18 on the demotion of the Egyptian god Seth, and cf. the similar comments on this point by T. ORNAN, *art. cit.* (n. 27), 2009, p. 96-97.

tive biographies of these two entities. They were first demoted from the status of deity to daimon (cf. here MT) and then as our earliest translation tradition suggests, these two daimons were eventually transformed into birds or de-personified by the turn of the Common Era (cf. here LXX).

Historical developments in comparable religious traditions clarify what might have developed in the case of Réšep (and by inference, Qéteb). In fact, the process outlined above approximates that to which the Egyptian god Seth was subjected. Early on, Seth fulfilled the role of a protector warrior god who did battle with the chaos creature Apophis, the gigantic snake. Seth enjoyed a particularly favorable status among the Hyksos and Ramesside royalty. But following the Third Intermediate period he experienced a loss of favor in which his demise was apparently related somehow to his former foreign associations. Traditionally, Seth had long been related to the liminal and foreign lands and was associated with such Semitic gods as Baal and Réšep(!).

Later ritual traditions identified Seth as a negative destroyer god with various daimons and daimonic animals such as the impure donkey as well as the deceased, all being associated with him. Yet, he eventually became a target to be repelled in execrations rituals. In fact a specific ritual developed and was named, “the ritual of overthrowing Seth and his crew” in which the opening line called for a wax figure of Seth with his name, “Seth the miserable”, to be inscribed thereon and employed for the purpose of destroying him as a form of apotropaim. In sum, Seth was initially demoted from major deity to daimonic status in Egypt, but then his name was eventually erased from monuments and he ceased altogether to have temples dedicated to him³⁸.

A similar set of developments may well explain the demise of Réšep from deity to daimon and from daimon to natural bird or the depersonalization presumed by the MT and LXX Deut. 32 traditions. Given the pronounced role of the divine council in vv. 8-9 and v. 43, and the mention of deified protective spirits, the *šēdīm* in v. 17, along with the other supernatural entities, foreign and domestic, that are interspersed throughout the poem (vv. 16, 21, 31, 37, 39), one might anticipate the mention of still other intermediary beings in the poem as in the case of v. 24. In conventional heavenly decorum within ancient West Semitic henotheistic traditions, divine councils collectively made decisions including punishments that were delegated to other lowly intermediary beings, namely daimons, to carry out against humanity on earth³⁹.

³⁸ Cf. LUCARELLI, *art. cit.*, (n. 23), p. 117.

³⁹ MUENNICH, *op. cit.* (n. 34), p. 219-22 highlights the symbolism of YHWH here as the warrior god who shoots his bow and arrows as indicative of punishment including disease that devours much like Réšep in the Ugaritic texts. In Ps. 91:5-6, the unnamed divine archer brings disease with his bow and Muennich proposes that all this imagery points to Réšep imagery that our author has deliberately applied to YHWH. He also explains the mention of birds in the LXX as an allusion to Réšep as a winged daimon yet in avoidance of his explicit reference.

In light of the well populated world of the divine portrayed throughout Deut. 32 and the analogous developments regarding the demise of the Egyptian deity Seth, Resheph's presence in v. 24 as a deity-demoted-to-demon who was delegated with the task of meting out the judgment of the high god YHWH (who had taken over Réšep's role as warrior god shooting his arrows) converges well with the henotheistic theology and demonology reflected in the poem. The same can be tentatively proposed for Qéteb, Réšep's partner as punishing messenger. Yet, the entities of v. 17, the "deified protective spirits", the *Šedu*-gods or *daimonia* would no longer have served in this capacity, since they had been elevated by rivals to the status of deity posing a direct challenge to YHWH's station.

CONCLUSION: DEMONS IN ANCIENT ISRAEL

Deut. 32:17 attests to the deification of formerly, "benevolent intermediary beings", in the elevation of the *šēdīm* (MT) that is, the *daimonia* (LXX). These daimons were previously not known as gods, but newly elevated. So they had not been feared as gods by the ancestors, yet they were now receiving sacrifices and they took on an unprecedented Canaanite form of cult statue. In this capacity, the *šēdīm* as daimons underwent a similar deification and establishment of cult that we observed in contemporary Egypt and Mesopotamia e.g., with regard to the daimons Tutu, Apathes and the *ḥ3ty.w* or guardian demons of Egypt and the Urdimmu and Urmahlullu of Mesopotamia. Another text, v. 24, preserves echoes of the reciprocal process we encountered in the data from the ancient Near East, namely the 'demonization' of gods such as the case of the Egyptian god Seth.

As many have previously assumed but were not in a position to validate on the basis of analogous processes evident in comparative data, YHWH's appropriation of Réšep's imagery as warrior deity in v. 24 coincided with Réšep's relegation to the status of daimon (v. 24 MT) and then to his eventual naturalization (as a bird), or his depersonalization and eradication (v. 24 LXX). Réšep's multi-stage demise from deity to daimon to natural animal to disease approximates a similar historical process that the Egyptian god Seth endured who was demoted to malevolent daimon in a time when foreigners dominated Egypt partly in view of his longstanding connection with alien gods. Thereafter, his name ceased to appear on monuments and temples that were no longer dedicated to him⁴⁰. These phenomena related to Réšep are rhetorically and possibly, historically, articulated in a broadly construed West Semitic conventional henotheistic manner in the Hebrew text of Deut. 32 and faithfully conveyed through the corresponding terms and concepts in the LXX translation.

Both sets of daimon, the Hebrew *Šedu*-gods or Greek *daimonia* in v. 17 as well as Réšep and Qéteb in v. 24 are bracketed within the wider theolog-

⁴⁰ Cf. LUCARELLI, *art. cit.* (n. 23), p. 116-19.

ical and demonological parameters of the poem at vv. 8-9 and 43 where the densely populated divine world of El/Eloah, YHWH, the gods, the sons of god(s) and the angels of god(s) are clearly articulated in detail. As we have attempted to demonstrate in unprecedented fashion, both the deification of a daimon, here the *Šedu*-gods and the ‘demonization’ of a deity, here *Réšep* (and *Qéteb*), share with Egypt and Mesopotamia corresponding developments in their respective histories of demonology, albeit broadly and conceptually construed. Nevertheless, their reception history illustrates the highly malleable character of these terms and entities in new contexts. For millennia, they remained susceptible to further revision or re-definition and even depersonalization as still later translators embracing religious traditions dissimilar to the henotheistic traditions expressed by the authors of the MT and the Hebrew Vorlage of LXX as well as the LXX translator of Deut. 32, tried their hand at alternative renderings of the divine multitude preserved in this ancient poem. All such later readings are best kept separate from and not retrojected onto or confused with prior historical developments evident in the primary sources that preserve much earlier henotheistic and demonologically robust Israelite traditions.

EXCURSUS: EGYPTIAN APOTROPAIC BEINGS AND THE BES-LIKE FIGURES AT KUNTILLET AJRUD⁴¹

As a counterpart and complement to our treatment of a crucial biblical text that we found expressive of a literarily and perhaps historically constructed ancient Israelite demonology, we offer in what follows an example of the relevance of the same Egyptian and Mesopotamian demonological data for the study of the emergent ancient Israelite material cultural evidence for demons. We have selected for comparison the two Bes-like figures drawn on a pithos from the Iron 2 northern Sinai site of Kuntillet Ajrud (hereafter KA). Elsewhere I have presented evidence and arguments in favor of identifying the two drawn figures and their accompanying inscriptions as a prospective convergence of the Egyptian apotropaic deities, Bes-and-Beset, and the indigenous northern Israelite major gods YHWH and Asherah of Samaria⁴². Listed below is an inventory of the elements shared by these two bodies of evidence – the Egyptian and the northern Israelite – adding to the likelihood that the Israelite artisan scribe(s) responsible for

⁴¹ For the Egyptian side of each of these comparisons, see LUCARELLI, *art. cit.*, (n. 23), p. 109-25 and cf. VOLOKHINE, *art. cit.* (n.2).

⁴² Cf. B. B. SCHMIDT, “The Iron Age Pithoi Drawings from Horvat Teman or Kuntillet ‘Ajrud: Some New Proposals”, *The Journal of Ancient Near Eastern Religions* 2, 2002, p. 91-125 and see now B. B. SCHMIDT, “Kuntillet Ajrud’s Pithoi Inscriptions and Drawings: Graffiti or Scribal-Practice Drafts”, *MAARAV* 20, 2015, p.53-81, B. B. SCHMIDT, “Gender Marking, Overlapping and The Identify of the Bes-Like Figures at Kuntillet Ajrud”, in I. HJELM and T. THOMPSON (eds.), *History, Archaeology, and the Bible Forty Years after “Historicity”*, Copenhagen International Seminar, Changing Perspectives 6, London, 85-111.

their production at KA designed the figures and the inscriptions as a convergence of these two pairs of supra-natural beings in order to singularly harness their combined apotropaic powers at the site:

- As with Egyptian demons from the late Pharaonic period onwards that were rendered on the walls of temples, palaces and other buildings, the increased tendency to ascribe all types of calamity and chaos to malevolent demonic forces resulted in the production of images of the internationally renown apotropaic gods Bes-and-Beset accompanied by written spells on the pithoi and on the walls at the multi-functional site of Kuntillet Ajrud in the northern Sinai which served as a way station, a textile production site, and a fortified settlement.

- Like the Egyptian demons who are listed in pairs in Egyptian spells, the two figures, Bes-and-Beset appear as a pair on a pithos from KA.

- Like the Egyptian demons who are listed as male and female in the spells, the two figures, Bes-and-Beset clearly appear marked for male and female gender.

- Like the Egyptian guardian demons and like the apotropaic gods, the two Bes-like figures at KA were located in a liminal location to protect that space and those in it.

- Like some Egyptian demons that were guardian demons, the two Bes-like figures from KA depict leonine heads and human bodies in hybrid form.

- Like the Egyptian apotropaic gods such as Bes whose hybrid or monstrous iconography symbolizes effective protection, the two KA figures are portrayed in the same fashion.

- Like Egyptian and Mesopotamian demons who were deified and to whom cults were established of late in order to appease them, the two Bes-like figures at KA are represented in conventional demonic hybrid form and became the objects of ritual in the bench room locus at the site where the pithoi in question were set up in order for visitors to invoke their apotropaic powers.

- Like Egyptian gods “demonized” in the late Pharaonic period, the high gods YHWH and Asherah are portrayed iconographically as the apotropaic gods Bes-and-Beset.

- Like the Egyptian guardian demons whose secret names one had to know and how to confront them in order to obtain their protection, two names were inscribed by an elite graffito writer above and overlapping the two Bes-like figures at Kuntillet Ajrud so that fellow travelers could gain immediate access to divine protection⁴³.

⁴³ The notion that the Egyptian dead are somehow distinct from demons based on their respective origins seems somewhat problematic. LUCARELLI, *art. cit.* (n. 19), 2010, p. 2 acknowledges that we do not know the origins of Egyptian demons other than that they, like the dead were possibly created by the gods. In any case, functionality is what she stresses as her *modus operandi* otherwise for distinguishing demons and other sentient beings (by “what they do, not what they are...”), but curiously the dead and the demons present numerous similar, if not identical, actions.

- Like Egyptian gods that were ‘demonized’ in the late Pharaonic period, the major high gods YHWH and Asherah were converged with and portrayed iconographically as the now deified apotropaic gods Bes-and-Beset.

- Like the lion-headed dwarf-god Bes in ancient Egypt who developed what Egyptologists refer to as polymorphic representation (or the Bes pantheos) that served to enhance his apotropaic powers, the coupling (or reduplication?) of Bes-and-Beset at KA may reflect a similar design to enhance the power of the Bes imagery by the multiplication and supplementation of attributes⁴⁴.

- The mention of raised hands in a prayer gesture directed to *Mischwesen* in NB Uruk recalls the pithos B worshippers scene at KA which we have argued involves as its setting an open air sanctuary and accompanying aniconism while the above inscribed caption makes clear that YHWH and Asherah were the worshippers’ intended recipients of worship whose concrete form (and function) are explicitly displayed in conventional imagery on pithos A as Bes-and-Beset, the Egyptian apotropaic deities.

- The late ‘demonization’ of the West Semitic god Réšep in Egypt as a response to the increase in presence and power of foreigners, many of Semitic provenance like the Arameans, Phoenicians, Judeans, Samaritans, Edomites, Ammonites, Moabites, Assyrians, and Babylonians, served to sever symbolically ties with such foreign traditions, whereas at a south Levantine site like KA, the deification of an imported apotropaic deity-demon like Egyptian Bes expressed a northern Israelite heightened commitment to protect both native and foreign visitors to the region. Such Bes-and-Beset imagery and ideology were emulated and adapted at Kuntillet Ajrud, and re-imagined as the indigenous divine couple YHWH and Asherah of Samaria.

Observable at Kuntillet Ajrud are processes that approximate the two we identified above in our treatments of Egyptian and Mesopotamian demonology: the deification of demons and the so-called ‘demonization’ of deities. These processes – or similar ones – informed the conceptual convergence of deity and demon at Kuntillet Ajrud which was achieved materially by the conjunction of text and image. The *deification* of *demons* involved the inscribed re-identification of two internationally renowned apotropaic gods, Bes-and-Beset, as major deities, albeit now as two indigenous ones, YHWH and Asherah of Samaria. Likewise, the reciprocal ‘*demonization*’ of *deities* entailed the portrayal of two major Israelite gods, YHWH and Asherah, now re-imagined as the transnationally popular apo-

⁴⁴ For the original identification of the two drawn figures on pithos A as Bes (and possibly Beset), see P. BECK, “The Drawings and Decorative Design”, in Z. MESHEL (ed.), *Kuntillet Ajrud*, Jerusalem 2012, p. 143-203. For the inscriptions that accompany the drawings and that mention YHWH and Asherah, cf. S. AHITUV, E. ESHEL and Z. MESHEL, “The Inscriptions”, in Z. MESHEL, *Kuntillet Ajrud*, Jerusalem, 2012, p. 73-141; esp. p. 87-104.

tropaic deities, Bes-and-Beset⁴⁵. The convergence was multifarious and yet complete.

The results and benefits to petitioners and visitors alike were manifold. Having utilized these two processes in concert, the northern sponsored artisan-scribe simultaneously enhanced the apotropaic power of the Bes-like figures by their deification and singularly re-channeled the incomparable power of Yahweh and Asherah of Samaria. These highly innovative transformations, namely YHWH and Asherah's *visual* embodiment as Bes and Beset, and Bes and Beset's *inscribed* identity as Samaria's YHWH and Asherah assured supplicants at Kuntillet Ajrud of access to apotropaism's undeterred and manifest divine presence. The combining of text and image at KA by an Israelite or Phoenician artisan-scribe rendered on Judean ceramics in which Samaria's YHWH and Asherah were invoked with the images of Bes and Beset, in some meaningful sense converged the two pairs of gods.

Is there precedent for such a phenomenon? Although the question of Bes' status as a deity worthy of receiving cult remains contested in late Pharaonic Egypt⁴⁶, elsewhere in the contemporary Mediterranean he unequivocally converged with local major deities who received cult. In one case from Cyprus, a sculptor with a Phoenician name carved a 'votive' pillar from Cypriote limestone, on which he invoked via inscription a Canaanite deity, Réšep portrayed in the image of the Egyptian god Bes! Had YHWH and Asherah – imaged as Bes and Beset – similarly received some form of cult at KA in the site's bench room⁴⁷?

⁴⁵ Visual sources pertaining to Bes in the Iron Age southern Levant are abundant, for which see V. ALTMANN, "Bes", *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* 1, 2010, p. 931-932 and now the extensive survey by J. EGGLER, "Bes", in J. EGGLER and CH. UEHLINGER (eds.), *Iconography of Deities and Demons in the Ancient Near East*, Fribourg (forthcoming).

⁴⁶ For example, one of four chapels from the Saite period site of Ain al-Muftilla in the Bahariya was early on interpreted as evidence for a temple dedicated to Bes, yet more recently experts have proposed that it is reflective of Bes' participation in cults devoted to other gods, see e.g. F. LABRIQUE, "La salle aux Bès géants à Ayn el-Mouftella – Une lecture de pieds", in D. DEVAUCHELLE (ed.), *La XXVIe dynastie, continuités et ruptures : promenade saïte avec Jean Yoyotte. Actes du Colloque international organisé les 26 et 27 novembre 2004 à l'Université Charles-de-Gaulle – Lille 3*, Paris 2011, p. 185-196, fig. 1-6.

⁴⁷ For further elaboration, see B. B. SCHMIDT, *The Materiality of Power: Explorations in the Social History of Early Israelite Magic*, FAT 105, Tübingen 2016. Notwithstanding what some have described as the 'plasticity' or 'pictographic symbolism' of the Bes image, Bes' deification and inscribed and imaged hybridization in convergence with a localized version of the god Réšep on Cyprus is attested on the Bes-headed limestone pyramidal cippus measuring 68 cm in height with its accompanying frontal inscription from Palaikastros (Pyla), see D. COUNTS, "Master of the Lion: Representation and Hybridity in Cypriote Sanctuaries", *The American Journal of Archaeology* 112.1, 2008, p. 3-27. The inscription reads: "This which Ešmun-ḥilles, the sculptor, made for his lord, Réšep-Sh[ed]"; 1) ʾš pʿl . ʾšmn- 2) ḥlš . hqlʿ. l- 3) dny . ršpš[d].

LE BOUC ÉMISSAIRE : UN INTERMÉDIAIRE RITUEL ENTRE COSMOS ET CHAOS*

Bernd Janowski, Université de Tübingen

RÉSUMÉ

Le rituel du Jour du grand pardon en Lévitique 16 contient deux rites complémentaires : le rite au *kapporaet* (Lv 16,11-17) et le rite du bouc émissaire (Lv 16,10.20-22). En réunissant ces deux rites, le rituel du Jour du grand pardon a lieu entre les deux pôles extrêmes de la conception concentrique du sanctuaire : d'un côté, le saint des saints, à l'intérieur de la tente de la rencontre, et de l'autre, le désert (Lv 16,10.21s.) ou la terre retranchée (Lv 16,22). Ainsi, les deux rites – le bouc émissaire conduit à *l'extérieur*, dans le désert, et le sang du sacrifice apporté à *l'intérieur*, au *kapporaet* – sont complémentaires et diffusent conjointement le message du Dieu qui offre à son peuple le don de la réconciliation par le culte.

INTRODUCTION

Peu de faits religieux sont marqués d'une aussi grande divergence entre l'étendue de leur tradition et l'impact qu'elle a produit que le rituel biblique du bouc émissaire. Il n'est cité qu'à deux endroits dans l'Ancien Testament (Lv 16,5-10.20-22), mais son rayonnement s'étend jusque dans les dictons. Le souvenir du bouc émissaire, qui « est envoyé dans le désert », s'est ancré dans la mémoire collective et régit le fonctionnement des sociétés humaines bien plus souvent que nous le souhaiterions. Même s'il est évident que le rite du bouc émissaire reflète l'expression d'une volonté régulatrice commune, c'est-à-dire une volonté d'éliminer l'« impureté » sociale et religieuse, remonter à ses racines est néanmoins difficile car elles semblent se perdre dans les méandres de l'histoire. Cependant un document littéraire, il s'agit de Lv 16, nous aide à analyser quelques aspects liés au rite du bouc émissaire. Ce sont à ses aspects que nous allons nous intéresser dans ce qui suit.

* Pour les abréviations dans les notes, voir S. SCHWERTNER, *Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis*, Berlin/New York 1994².

I. UN SPECTACLE ÉMOUVANT

Ce rituel dut être un événement bouleversant pour tous les participants. Ainsi que le rapporte le traité *Yoma* (« Le Jour ») de la Mishna¹, chaque année, le dixième Tishri, le bouc émissaire (Vulgata *capere emissarius*, anglais *scapegoat*) était conduit sur environ douze kilomètres de la place du Temple à Jérusalem jusque dans le désert de Judée où, du haut d'une falaise, il était précipité dans le vide². Le grand prêtre avait tressé un bandeau de laine rouge autour de la tête du bouc et prononcé sur lui la confession des péchés (mYom 6,2). Ensuite le bouc était envoyé dans le désert. Le rite, décrit de manière détaillée dans mYom 6,3-6, prenait fin avec la mort du bouc lorsque son guide partageait le fameux bandeau rouge :

Que fit-il (le conducteur du bouc) ? Il divise le bandeau. Il attache une moitié au rocher, l'autre entre les cornes du bouc qu'il pousse pour le faire reculer, celui-ci tombe à la renverse. Il n'avait pas atteint la moitié de la falaise qu'il se fracassait en morceaux. (mYom 6,6)³

Ce que la Mishna, faisant suite aux règlements bibliques, développe de manière narrative et commente en détail, est décrit en Lv 16 de façon particulièrement concise. Voici le texte sans les vv. 1 et 29-34a :

Le début du rituel

2 YHWH dit à Moïse : Dis à Aaron, ton frère, qu'il n'entre pas à n'importe quel moment dans le sanctuaire, au-delà du rideau, devant le propitiatoire (*kapporæt*) qui est sur l'arche ; ainsi il ne mourra pas quand j'apparais dans la nuée, au-dessus du propitiatoire (*kapporæt*). 3 Aaron se rendra au sanctuaire avec ceci : un taureau à titre de sacrifice pour le péché et un bélier pour un holocauste. 4 Il aura revêtu une tunique de lin, sacrée, aura mis des caleçons de lins sur sa chair, se sera ceint d'une ceinture de lin et se sera coiffé d'un turban de lin. *Ces vêtements sont saints : il aura donc baigné son corps dans l'eau, puis il les aura revêtus*. 5 De la part de la communauté des Israélites, il recevra deux boucs à titre de sacrifice pour le péché et un bélier pour un holocauste.

La destination pour le taureau et les boucs

6 Aaron offrira le taureau du sacrifice pour son propre péché et fera le rite d'expiation (*kippær*) en faveur de sa famille. 7 Il prendra les deux boucs et les placera devant YHWH, à l'entrée de la tente de la rencontre. 8 Il tirera les deux boucs au sort, un sort « Pour YHWH », un autre « Pour Azazel ». 9 Il présentera le bouc sur lequel est tombé le sort « Pour YHWH » et en fera un

¹ Voir M. KRUPP, *Die Mischna: Festzeiten Seder Mo'ed*, Frankfurt a. M. 2007, p. 141ss ; p. 370ss.

² Pour le calcul du parcours, voir KRUPP, *op. cit.* (n. 1), p. 383s. Pour les questions topographiques voir A. STROBEL, « Das jerusalemische Sündenbock-Ritual. Topographische und landeskundliche Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte von Lev. 16,10.21f », *ZDPV* 103, 1987, p. 141-168.

³ KRUPP, *op. cit.* (n. 1), p. 157, voir aussi le commentaire p. 373s.

sacrifice pour le péché. 10 Quant au bouc sur lequel est tombé le sort « Pour Azazel », il sera placé vivant devant YHWH, pour faire le rite d'expiation (*kippær*) sur lui en l'envoyant à Azazel au désert.

Le rite au kapporæt

11 Aaron offrira donc le taureau du sacrifice pour son propre péché et fera le rite d'expiation (*kippær*) en faveur de sa famille. Il égorgera le taureau du sacrifice pour son propre péché. 12 Il prendra une pleine cassolette de charbons ardents sur l'autel qui est devant YHWH, et deux pleines poignées de parfum aromatique, en poudre, et apportera (le tout) au-delà du rideau. 13 Il déposera le parfum sur le feu, devant YHWH, et la nuée de parfum recouvrira le propitiatoire (*kapporæt*) placé sur la charte. Ainsi il ne mourra pas. 14 Il prendra du sang du taureau et, de son doigt, fera une aspersion sur le côté visible – oriental – du propitiatoire (*kapporæt*), puis il fera, de son doigt, sept aspersions de sang devant le propitiatoire (*kapporæt*). 15 Il égorgera le bouc du sacrifice pour le péché du peuple, apportera son sang au-delà du rideau et procédera avec ce sang comme il a procédé avec celui du taureau : il fera des aspersions sur le propitiatoire (*kapporæt*) et devant le propitiatoire (*kapporæt*). 16 Il fera sur le sanctuaire le rite d'expiation (*kippær*) des impuretés des Israélites et de leurs révoltes, de tous leurs péchés ; il fera de même pour la tente de la rencontre qui demeure avec eux au milieu de leurs impuretés. 17 *Personne ne se trouvera dans la tente de la rencontre quand il (= Aaron) y pénétrera pour faire le rite d'expiation (kippær) dans le sanctuaire et jusqu'à ce qu'il en ressorte : il fera le rite d'expiation (kippær) en sa faveur, en faveur de sa famille et en faveur de toute l'assemblée d'Israël.*

Le rite à l'autel

18 Il sortira vers l'autel qui se trouve devant YHWH et fera sur lui le rite d'expiation (*kippær*) : il prendra du sang du taureau et du sang du bouc et en mettra sur les cornes du pourtour de l'autel. 19 De son doigt, il fera sept aspersions de sang sur lui (= l'autel) ; il le purifiera ainsi et le sanctifiera des impuretés des Israélites.

Le rite avec le bouc émissaire

20 Quand il aura terminé de faire le rite d'expiation (*kippær*) pour le sanctuaire, pour la tente de la rencontre et pour l'autel, il présentera le bouc vivant. 21 Aaron placera ses deux mains sur la tête du bouc vivant et confessera sur lui toutes les fautes des Israélites et toutes leurs révoltes, tous leurs péchés ; il les mettra sur la tête du bouc, puis il enverra celui-ci au désert sous la conduite d'un homme tout prêt. 22 Le bouc emportera ainsi sur lui toutes leurs fautes vers une terre aride. Il envoie le bouc au désert.

L'offrande de l'holocauste

23 Aaron se rendra à la tente de la rencontre, il ôtera les vêtements de lin qu'il avait revêtus pour entrer dans le sanctuaire et les déposera là. 24 Il baignera son corps dans l'eau, dans son endroit saint, et revêtira ses vêtements ; alors il sortira et offrira son holocauste et l'holocauste du peuple, et il fera le rite d'expiation (*kippær*) en faveur de lui-même et en faveur du

peuple. 25 Il fera fumer sur l'autel les parties grasses du sacrifice pour le péché.

La destination pour le conducteur du bouc émissaire

26 Celui qui aura conduit le bouc à Azazel lavera ses vêtements et baignera son corps dans l'eau ; après cela il regagnera le camp.

L'éloignement des cadavres

27 Le taureau du sacrifice pour le péché et le bouc du sacrifice pour le péché dont le sang a été amené dans le sanctuaire pour le rite d'absolution, il les fera porter hors du camp et on brûlera au feu leur peau, leur viande et leur fiente. 28 Celui qui les aura brûlés lavera ses vêtements et baignera son corps dans l'eau ; après cela il regagnera le camp.

Le rapport d'exécution

34b Il (= Aaron) fit comme YHWH l'avait ordonné à Moïse.

Ce chapitre, avec Lv 17, forme la composition centrale du livre du Lévitique⁴. La compréhension de cette « clef de voûte » de la théologie sacerdotale du culte⁵ fera l'objet de ce qui suit.

II. LE JOUR DU GRAND PARDON

1. La structure de Lv 16

Si on lit Lv 16,2-28.34b comme le texte originel, c'est-à-dire dépourvu des extensions rédactionnelles⁶, on peut en dégager – en mettant de côté

⁴ Sur ce point, voir E. ZENGER, *Das Buch Levitikus als Teiltext der Tora/des Pentateuch. Eine synchrone Lektüre mit diachroner Perspektive*, in H.-J. FABRY et H.-W. JÜNGLING (éds.), *Levitikus als Buch*, BBB 119, Berlin/Bodenheim 1999, p. 47-83 ; p. 62ss et E. ZENGER et CHR. FREVEL, « Die Bücher Levitikus und Numeri als Teile der Pentateuchkomposition », in TH. RÖMER (éd.), *The Books of Leviticus and Numbers*, BEThL 215, Leuven et al. 2008, p. 35-74 ; p. 40ss ; B. JÜRGENS, *Heiligkeit und Versöhnung. Levitikus 16 in seinem literarischen Kontext*, HBS 28, Freiburg et al. 2001, p. 126ss ; R. RENDTORFF, « Leviticus 16 als Mitte der Tora », *Biblical Interpretation* 11, 2003, p. 252-258 ; A. RUWE, « Heiligkeitsetz » und « Priesterschrift ». *Literaturgeschichtliche und rechtssystematische Untersuchungen zu Leviticus 17,1–26,2*, FAT 26, Tübingen 1999, p. 55ss et CHR. NIHAN, *From Priestly Torah to Pentateuch. A Study in the Composition of the Book of Leviticus*, FAT II/25, Tübingen 2007, p. 95ss.

⁵ Cf. TH. SEIDL, « Levitikus 16 – „Schlußstein des priesterlichen Systems der Sündenvergebung” », in H.-J. FABRY et H.-W. JÜNGLING (éds.), *Levitikus als Buch*, BBB 119, Berlin/Bodenheim 1999, p. 219-248. Pour Lv 16, voir aussi les indications de B. JANOWSKI, *Sühne als Heilsgeschehen. Traditions- und religionsgeschichtliche Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift*, WMANT 55, Neukirchen-Vluyn 2000², p. 431s. ; p. 439s. ; C. KÖRTING, *Der Schall des Schofar. Israels Feste im Herbst*, BZAW 285, Berlin/New York 1999, p. 119ss. et p. 162ss. ; JÜRGENS, *op. cit.* (n. 4) et maintenant TH. HIEKE, *Levitikus*, HThK.AT, Freiburg et al. 2014, p. 559ss.

⁶ Sur ce point, voir SEIDL, *art. cit.* (n. 5), p. 221ss ; p. 228ss et – avec un autre résultat – NIHAN, *op. cit.* (n. 4), p. 362ss. En substance, j'accepte les propositions de Nihan.

l'introduction narrative v. 1 (← Lv 9,1-10,20) et le *colophon* vv. 29-34a (→ Lv 23,26-32) – la structure suivante⁷ :

2-28 Le rituel du Jour du grand pardon

A *Le début du rituel* (2-5)

La parole de YHWH à Moïse (2)

Les actes préparatoires d'Aaron (3-5)

B *Le sort sur les deux boucs* (6-10)

C *Les rites du sacrifice pour le péché*

Le rite au *kapporæt* (11-17)

Le rite à l'autel (18-19)

B' *Le bouc émissaire* (20-22)

A' *La fin du rituel* (23-28)

L'offrande de l'holocauste (23-25)

L'éloignement des cadavres (26-28)

34b Le rapport d'exécution

Comme il apparaît dans le plan, le rite des animaux sacrifiés pour le péché, le taureau pour Aaron (v. 3) et un des deux boucs pour le peuple (v. 5), se situe au centre de tout le rituel qui comprend les rites au *kapporæt* (vv. 11-17) et à l'autel de l'holocauste (vv. 18s). Ces deux rites sont encadrés par le rite du tirage au sort (vv. 6-10) et le rite du bouc vivant/bouc émissaire (vv. 20-22). Le cadre extérieur est formé d'un côté par les actes préparatoires (vv. 2-5) et de l'autre par les rites finaux (vv. 23-28). Si l'on tient compte de la symbolique spatiale de Lv 16,2-28 et des actes accomplis par Aaron et le reste du *personnel cultuel*, on en dégage le schéma suivant (fig. 1).

L'interprétation de ce texte s'appuie sur deux aspects décisifs. En premier lieu, Lv 16,2-28.34b constitue un rituel important pour la purification des prêtres, du peuple et du sanctuaire ; il « met fin par un point d'orgue aux efforts multiples déployés dans les textes sacerdotaux autour du thème de la rémission des péchés »⁸, car les rites dans Lv 16 surpassent et parfont tous les rites expiatoires et de purification précédents de Lv 1ss⁹. En second lieu, on ne peut plus soutenir la distinction courante faite entre les *objets concrets* et les *personnes* concernés par l'expiation et la purification. Ce sont

⁷ Pour le plan du texte, voir SEIDL, *art. cit.* (n. 5), p. 228ss ; JÜRGENS, *op. cit.* (n. 4), p. 57ss et NIHAN, *op. cit.* (n. 4), p. 340ss. Pour la traduction, voir aussi JÜRGENS, *op. cit.* (n. 4), p. 434ss.

⁸ SEIDL, *art. cit.* (n. 5), p. 239.

⁹ Cf. SEIDL, *art. cit.* (n. 5), p. 238ss.

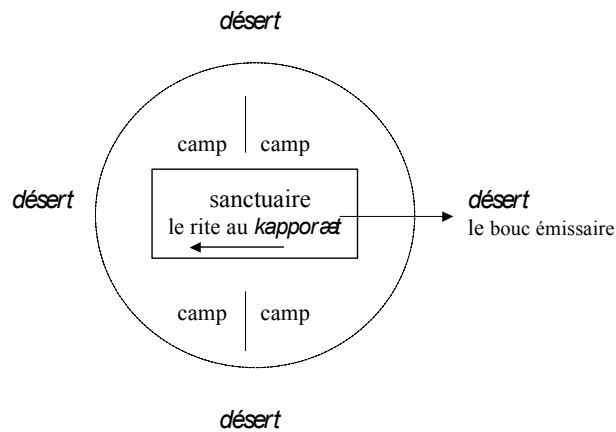


Fig.1: La symbolique spatiale de Lv 16

riteslieux*sanctuaire : entrée, rideau*

le début du rituel (2-5)	dans	} le sanctuaire
le rite de tirage au sort (6-10)	devant	
le rite au <i>kapporæt</i> (11-17)	dans	

autel/désert

l'holocauste (18-19)	autel
le bouc émissaire (20-22)	désert

sanctuaire/camp

la fin du rituel (23-28)	sanctuaire ; retour au camp
--------------------------	-----------------------------

Fig. 2: Plan de la tente de la rencontre selon Ex 25-30
Fig. 1 : La symbolique spatiale de Lv 16

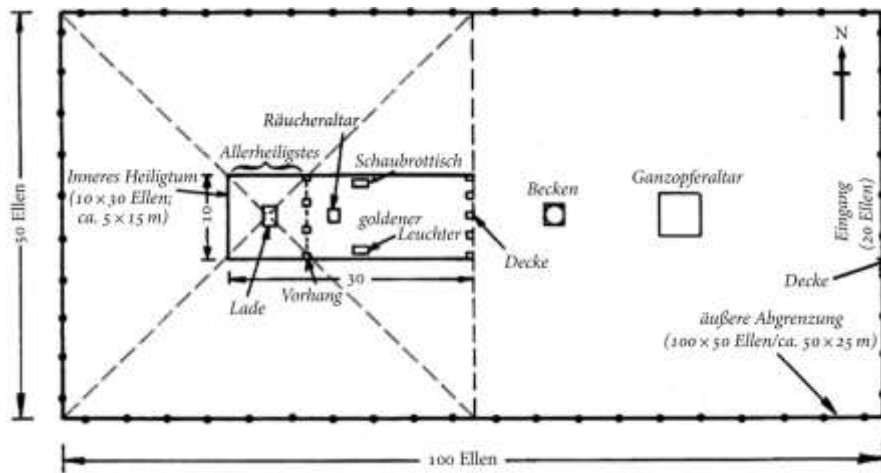
bien plus le sanctuaire et l'autel, mais également des personnes (Aaron, Israël) qui sont purifiés et auxquels on procure l'expiation. À l'origine, Lv 16 était sans doute « un traité théorético-sacerdotal sur les possibilités d'annulation de toutes les formes de péché et leur *materia peccans* »¹⁰ et c'est seulement plus tard, sous l'influence du Colophon (vv. 29-34a), qu'il est uniquement devenu la liturgie du Jour du grand pardon le dixième jour du mois de Tishri¹¹. C'est également dans ce contexte qu'il faut comprendre la complémentarité rituelle du *kapporæt* et du bouc émissaire.

¹⁰ SEIDL, *art. cit.* (n. 5), p. 243, cf. p. 246.

¹¹ Peut-être cette vue est-elle trop simple, voir NIHAN, *op. cit.* (n. 4), p. 374, n. 458.

2. Deux rites complémentaires

Lv 16 est surtout connu pour son rite du bouc émissaire passé en proverbe. Cependant, il ne s'agit là que d'un aspect, même s'il est central, du Jour du grand pardon. Le second aspect est lié au rite au *kapporæt* qui est placé au centre du saint des saints sur l'arche déposée là. Afin de comprendre ces deux rites, une topographie de la tente de la rencontre et de son inventaire, telle qu'elle apparaît en Ex 25–30, est schématisée dans le croquis suivant (fig. 2)¹². Intéressons-nous tout d'abord au rite au *kapporæt*.



- Inneres Heiligtum : sanctuaire intérieur (10 x 30 coudées ; environ 5 x 15 mètres)
- Räucheraltar : autel d'encens
- Allerheiligstes : le saint des saints
- Schaubrottisch : table du pain offert
- Goldene Leuchter : candélabre en or (à sept branches)
- Lade : arche de l'alliance
- Vorhang : rideau
- Decke : plafond
- Becken : bassin
- Ganzopferaltar : autel de l'holocauste
- Äußere Abgrenzung : délimitation extérieure (100 x 50 coudées; environ 50 x 25 mètres)
- Eingang : entrée (20 coudées)
- Ellen : coudées

Fig. 2 : Plan de la tente de la rencontre selon Ex 25-30

¹² La figure est de W. G. PLAUT (éd.), *Die Tora in jüdischer Auslegung*, Bd. 2, *Schemot/Exodus*, Gütersloh 2000, p. 279, voir aussi JANOWSKI, *op. cit.* (n. 5), p. 223 et M. DOUGLAS, *Leviticus as Literature*, Oxford 1999, p. 221.

a) *Le rite au kapporæt*

Les rites du sang que le grand prêtre accomplit au *kapporæt* et à l'autel de l'holocauste (v. 11-19), permettant ainsi au peuple pécheur de se réconcilier avec le Dieu saint, forment les rites centraux du Jour du grand pardon. Ledit *kapporæt*, un couvercle en or posé sur une arche ouverte (*'ārôn*) et rehaussée de deux keroubim aux extrémités, ne doit pas son nom à sa position externe mais à sa « fonction dans le cadre du système du rituel d'expiation (comparer Lv 4,3-21 ; 16) »¹³. C'est pourquoi, en raison du lien étymologique avec *kippær* « expier, faire l'expiation » ou « obtenir la réconciliation », sa traduction la plus adéquate est « propitiatoire ». Cet objet de culte n'a rien à voir avec un « couvercle » posé sur l'arche, tel qu'on le trouve dans certaines traductions de la Bible¹⁴. Sa fabrication est prescrite en Ex 25,17-22 (P^s) :

17 Tu feras un propitiatoire (*kapporæt*) d'or pur ; sa longueur sera de deux coudées et demie et sa largeur d'une coudée et demie. 18 Tu feras deux keroubim d'or, aux deux extrémités du propitiatoire (*kapporæt*) ; tu les feras d'or martelé. 19 Fais un keroub à une extrémité et un keroub à l'autre extrémité ; vous ferez les keroubim d'une seule pièce avec le propitiatoire (*kapporæt*), à ses deux extrémités. 20 Les keroubim étendront les ailes vers le haut, couvrant de leurs ailes le propitiatoire (*kapporæt*) et se faisant face l'un à l'autre ; les keroubim auront la face tournée vers le propitiatoire (*kapporæt*). 21 Tu mettras le propitiatoire (*kapporæt*) par-dessus l'arche et tu mettras dans l'arche la charte que je te donnerai. 22 C'est là que je te rencontrerai (*y'd nif.*) ; je parlerai avec toi d'au-dessus du propitiatoire (*kapporæt*), d'entre les deux keroubim placés sur l'arche de la charte, afin de te donner tous mes ordres pour les Israélites.

Comme il apparaît dans ce texte (et à ce sujet en Ex 25,10-16), le lien entre l'arche et le *kapporæt* n'est que « technique », afin d'assurer le transport de cet objet de culte sacré, c'est-à-dire qu'il fait fonction de coffre servant de socle portatif (Ex 25,13-15) ou de support au *kapporæt*. D'un point de vue théologique, il marque le lieu de la proximité avec Dieu où, d'après Ex 25,22, YHWH rencontrera Moïse et lui parlera de toutes les missions dont il le chargera pour les Israélites. Si la signification des deux keroubim dans le temple de Salomon – en tant qu'animaux porteurs de celui qui « trône sur les keroubim » (*yošeb hakk'rubîm*)¹⁵ ils délimitent la frontière vers la sphère divine – était à attribuer en grande partie à la transition ayant lieu précisément à cet endroit entre les domaines céleste et terrestre (comparer 1 R 6,23-28 = 2 Ch 3,10-13), la manifestation de la

¹³ M. GÖRG, « Sühnestätte », *NBL* 3, 2001, p. 727s. ; sur ce point, voir aussi JANOWSKI, *op. cit.* (n. 5), p. 277ss ; p. 443s., cf. B. JANOWSKI, « Sühne 1 », *EKL*³ 4, 1996, p. 552-555.

¹⁴ Sur ce point, voir JANOWSKI, *op. cit.* (n. 5), p. 274s. ; p. 340 ; NIHAN, *op. cit.* (n. 4), p. 44ss. et O. KEEL, *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus*, Göttingen 2007, p. 918.

¹⁵ 1 S 4,4 ; 2 S 6,2 ; 2 R 19,15 = Es 37,16 ; Ps 80,2 ; 99,1 et 1 Ch 13,6.

présence de Dieu dans la tente sacerdotale de la rencontre, en revanche, est définie de façon différente d'après Ex 25,22 : il ne s'agit pas de trôner « sur/au-dessus » des keroubim mais c'est une manière pour YHWH de « rencontrer » (y^cd, nif.) Moïse et de lui « parler » (*dibbær*) « d'au-dessus du propitiatoire (*kapporæt*) », plus précisément « d'entre les deux keroubim placés sur l'arche de la charte »¹⁶.

Dans ce contexte, la scène de Lv 16,*11-17 prend toute sa signification culturelle. Car dans le rite, chargé de symboles, des vv. 14s – Aaron « prendra du sang du taureau et, de son doigt, fera une aspersion sur le côté visible – oriental – du propitiatoire (*kapporæt*), puis il fera de son doigt sept aspersions de sang devant le propitiatoire (*kapporæt*) » – Israël, s'étant rendu coupable de péchés, est mis en contact avec Dieu qui se manifeste sur le *kapporæt* et qui « rencontre » ici le représentant culturel de son peuple :

Cette cérémonie, qui condense le rapprochement avec Dieu jusqu'à l'ultime contact matériel tout en conservant cependant la sublimité suprême dans l'aspersion de sang, est le cadre de l'accomplissement premier de la rencontre sanctifiante avec Dieu, le contact entre Dieu qui se manifeste et l'homme qui se donne à lui tout entier¹⁷.

C'est le cœur du rituel du Jour du grand pardon ! Le don le plus précieux que YHWH ait donné à son peuple en signe de réconciliation est le sang animal, dans lequel se trouve, comme le constate Lv 17,11, la « vie » ou la « force vitale » (*næpæš*) :

Car la vie de la chair est dans le sang.
Et moi, je vous l'ai donné sur l'autel pour faire l'expiation pour vos personnes.
Car c'est le sang qui, pour la vie, fait l'expiation¹⁸.

Au centre de la tente de la rencontre se déroule ainsi une rencontre avec Dieu d'une signification symbolique culturelle sans pareille.

b) Le bouc émissaire

Si l'on compare le rite au *kapporæt* ayant lieu *derrière le rideau* (Lv 16,*11-17) avec les *rites expiatoires accomplis devant le sanctuaire* de Lv 4s et Lv 9, on voit alors que, d'après la composition du Lévitique, le peuple pécheur est amené progressivement à YHWH et qu'il est conduit de cette manière à proximité immédiate de son Dieu saint. D'après la topographie culturelle (voir fig. 1), cela correspond pour ainsi dire au reflet de l'envoi du bouc émissaire, chargé des péchés d'Israël, accompagné d'un guide, hors du

¹⁶ Pour cette conception, voir JANOWSKI, *op. cit.* (n. 5), p. 339ss. et KEEL, *op. cit.* (n. 14), p. 916ss. ; p. 923s.

¹⁷ H. GESE, « Die Sühne », in H. GESE (éd.), *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, Tübingen 1983², p. 85-106 ; p. 104. Autrement, mais ce n'est pas convaincant : P. PORZIG, *Die Lade Jahwes im Alten Testament und in den Texten vom Toten Meer*, BZAW 397, Berlin/New York 2009, p. 29s.

¹⁸ Sur ce point, voir JANOWSKI, *op. cit.* (n. 5), p. 242ss.

domaine sacré, vers le désert ou vers une « terre isolée » (vv. 8.10.20-22). Les éléments caractéristiques du rite du bouc émissaire sont l'apposition des mains d'Aaron sur la tête de l'animal¹⁹, la transmission des péchés d'Israël sur le support rituel du mal et l'envoi du bouc émissaire dans le désert. C'est surtout la sémantique du v. 22 qui illustre la fonction de ce rite, en ce sens que le bouc émissaire emporte toutes les fautes d'Israël vers une « terre isolée » – et par conséquent *dé-charge* de sa faute l'assemblée religieuse d'Israël : « Le bouc emportera ainsi sur lui toutes leurs fautes vers une terre aride. »

« Le rite du bouc émissaire » qui, depuis le livre classique *Le rameau d'or* (« The Golden Bough », 1911-1915) de J. G. Frazer²⁰, a fait son entrée dans le débat scientifique religieux, est à comprendre comme un type de rituel dont l'origine se situait au sud-est de l'Anatolie et au nord de la Syrie et qui était répandu surtout dans la partie syrienne de la Palestine et dans le bassin méditerranéen antique (Grèce, Rome, royaume étrusque)²¹. Il

¹⁹ Sur ce point, voir B. JANOWSKI, « Handauflegung II », *RGG*⁴ 3, 2000, p. 1408s.

²⁰ J. G. FRAZER, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, London 1913, vol. 9, Part VI. Pour la réception de la thèse de Frazer, voir aussi M. DOUGLAS (éd.), *The Illustrated Golden Bough*, London/New York 1978, p. 165ss.

²¹ Sur ce point, voir H. M. KÜMMEL, « Ersatzkönig und Sündenbock », *ZAW* 80, 1968, 289-318 ; JANOWSKI, *op. cit.* (n. 5), p. 211ss. ; p. 431ss ; JANOWSKI, « Sündenbock », *RGG*⁴ 7, 2004, p. 1902 ; JANOWSKI, « Azazel », in K. VAN DER TOORN, B. BECKING et P. W. VAN DER HORST (éds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden et al. 1999², p. 128-131 ; B. JANOWSKI et G. WILHELM, « Der Bock, der die Sünden hinaus-trägt. Zur Religionsgeschichte von Lev 16,10.21f », in B. JANOWSKI, K. KOCH et G. WILHELM (éds.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*, OBO 129, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1993, p. 109-169 ; H. PFEIFFER, « Bemerkungen zur Ritualgeschichte von Lev 16 », in TH. RICHTER (éd.), *Kulturgeschichten. FS V. Haas*, Saarbrücken 2001, p. 313-326 ; M. DOUGLAS, « The Go-away Goat », in R. RENDTORFF et R. A. KUGLER (éd.), *The Book of Leviticus. Composition and Reception*, VT.S 93, Leiden/Boston 2003, p. 121-141 ; M. DOUGLAS, *Jacob's Tears. The Priestly Work of Reconciliation*, Oxford 2004, p. 40ss ; V. HAAS, « Betrachtungen zur Traditionsgeschichte hethitischer Rituale am Beispiel des "Sündenbock"-Motivs », in *Hittite Studies in Honor of H. A. Hoffner Jr.*, Winona Lake (Indiana) 2003, p. 131-141 ; D. RUDMAN, « A Note on the Azazel-goat Ritual », *ZAW* 116, 2004, p. 396-401 ; H. FREY-ANTHES, *Unheilmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger. Vorstellungen von „Dämonen“ im alten Israel*, OBO 227, Fribourg/Göttingen 2007, p. 218ss. ; KEEL, *op. cit.* (n. 14), p. 1048ss. et W. C. BOUZARD, « Azazel I », *Encyclopedia of the Bible and its Reception* 3, Berlin/Boston 2011, p. 178-180. Pour la figure du pharmakos ou du bouc émissaire en Grèce, à Rome et chez les Étrusques, voir W. BURKERT, *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions*, Cambridge, MA/London 1996, p. 51ss. ; W. BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, RM 15, Stuttgart 2011², p. 131ss. ; A. BENDLIN, « Sündenbockrituale », *DNP* 11, 2001, p. 1081 ; A. BENDLIN, « Anstelle der anderen sterben. Zur Bedeutungsvielfalt eines Modells in der griechischen und römischen Religion », in J. CHR. JANOWSKI, B. JANOWSKI et H. P. LICHTENBERGER (éds.), *Stellvertretung. Theologische, philosophische und kulturelle Aspekte* Bd.1, Tübingen 2006, p. 9-41 ; R. SCHLESIER, « Pharmakos », *RGG*⁴ 6, 2003, p. 1264-1266 et J. BREMMER, « The Scapegoat between Northern Syria, Hittites, Israelites, Greeks and Early Christians », in J. BREMMER (éd.), *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East*, Jerusalem Studies in Religion and Culture 8, Leiden/Boston 2008, p. 169-214 ; p. 175ss.

avait pour but *l'éloignement spatial d'une impureté considérée comme matérielle*, effectué par un « porteur de mal » (animal ou homme) qui transportait le *miasme* contracté – par une magie contagieuse – hors du domaine de la vie humaine, vers le domaine opposé à l'humain du désert (stérile)/de la terre étrangère (ennemie). Du point de vue de la science des religions, le rite du bouc émissaire – tout comme l'envoi de l'oiseau vivant en Lv 14,2-7.48-53 – appartient aux *rites d'élimination*. Il faut les distinguer des *rites de substitution* qui sont eux aussi soumis à l'idée de rachat. Cependant, à la différence de ces derniers, il n'est pas question dans les rites d'élimination de reporter le malheur fatal (qui menace le roi), allant jusqu'à la mise à mort rituelle, sur un substitut qui prendrait sa place ; mais il s'agit uniquement de l'éloignement spatial du malheur, reporté sur l'être remplaçant (animal vivant/homme) afin de le renvoyer à son pays d'origine.

Prenons par exemple le rituel hittite d'Ašḫella CTH 394,1-27 au 13/12^e siècle AC et dont la ressemblance avec le rite du bouc émissaire est évidente :

(1) Ainsi (parle) Ašḫella, l'homme d'Hapalla : (2) Si l'année (est) *éprouvante* et une épidémie mortelle se déclare dans le camp, (3) alors je procède au rituel suivant :

Et je procède de la manière suivante : Quand le jour devient nuit, (5) que les hommes du camp (sont là) au complet, chacun (d'entre eux) (6) prépare un bélier. Mais que le bélier (soit) clair (7) ou sombre (sont) ne joue aucun rôle. Je laisse (à chacun) un fil (8) de laine blanche, de laine rouge, de laine vert-jaune, et je les réunis en un (fil). (9) J'enfile (10) une perle (et) un anneau de fer et de plomb et le noue autour des cornes et du cou des béliers. (11) Ils les attachent la nuit devant leur tente (12) et prononcent les paroles suivantes : « Quel que soit le Dieu qui s'est (en colère) détourné, (13) quel que soit le dieu qui a provoqué cette épidémie mortelle, regarde, c'est pour toi (14) que j'ai (13) attaché ces béliers (14) à côté. Accepte cela comme apaisement ! »

(15) Mais au lever du jour je les mène en plein champ. A chaque bélier (16) ils portent une cruche, un pain (et) un gobelet. (17) Devant (16) la tente du roi cependant (17) il place une femme en tenue d'apparat. A côté de la femme il place une coupe de bière (et) trois pains.

(18) Ensuite les hommes du camp posent leurs mains sur les béliers (19) et prononcent les paroles suivantes : « Quel que soit le dieu qui a provoqué cette épidémie mortelle, (20) regarde, des béliers sont maintenant (prêts), leurs entrailles, (21) leurs cœurs et leurs membres sont bien gras. (22) Sois ainsi dégouté par la chair de l'homme, et à l'avenir (23) sois (toi) apaisé par ces béliers ! » Les hommes du camp (24) s'inclinent derrière (23) les béliers, (24) et le roi s'incline derrière sa femme.

(25) Ensuite ils rassemblent les béliers et la femme, les pains et la bière au milieu du camp (26) et les conduisent en plein champ. Ils se rendent

dans une région ennemie (27), les laissent fuir, (de sorte que) ils ne reviennent pas dans un de nos lieux²².

En ce qui concerne les éléments rituels, il consiste à *imposer les mains* (l. 18), à *implorer* (par « les chefs de camp » : l. 19-23) *la divinité afin qu'elle s'apaise* et à *chasser le porteur rituel du mal* (l. 25-27). « Ici aussi », conclut ainsi H. M. Kümmel, « seulement le mal compris dans sa forme purement matérielle est transmis, par l'action magique, à l'autre être vivant et est neutralisé en l'éloignant géographiquement²³. »

C'est également la signification du rite du bouc émissaire dans l'Ancien Testament. D'après Lv 16,22, un guide accompagne le bouc émissaire dans un endroit appelé la « terre isolée » (*'æraš g^ezerāh*) ou « désert » (*midbār*, v. 10) :

Le bouc emportera ainsi sur lui toutes leurs fautes vers une terre aride.
Il envoie le bouc au désert.

L'expression *'æraš g^ezerāh* appartient à un groupe référence du verbe *gāzar* « couper » qui englobe les notions d'« être coupé » du monde des vivants (Es 53,8), de la maison de YHWH (2 Ch 26,21) ou de sa main (Ps 88,6)²⁴ :

8 Il a été pris par la violence et le jugement ;
dans sa génération, qui s'est soucié de ce qu'il était exclu de (*g^zr*, nif.)
la terre des vivants,
à cause des transgressions de mon peuple,
du fléau qui l'avait atteint ? (Es 53,8)

Le roi Ozias resta « lépreux » jusqu'au jour de sa mort ; comme il était « lépreux », il habitait dans une maison isolée ; il était exclu (*g^zr*, nif.) de la maison de YHWH. Jotam, son fils, l'intendant de la maison du roi, gouvernait le peuple du pays. (2 Ch 26,21)

4 Car je suis rassasié de maux,
et ma vie touche au séjour des morts.
5 On me compte parmi ceux qui descendent dans le gouffre,
je suis comme un homme qui n'a plus de force.
6 Je suis étendu parmi les morts,
semblable à ceux qui sont transpercés et couchés dans une tombe,
à ceux dont tu n'as plus le souvenir et
qui sont séparés (*g^zr*, nif.) de ta main. (Ps 88,4-6)

De même, l'expression *'æraš g^ezerāh* en Lv 16,22 signifie sans doute « terre aride » mais désigne peut-être aussi un territoire strictement séparé

²² La traduction est de H. M. KÜMMEL, « Rituale in hethitischer Sprache », in O. KAISER (éd.), *Orakel, Rituale, Bau- und Votivinschriften, Lieder und Gebete*, TUAT II, Gütersloh 1986-1991, p. 283-292 ; p. 286s., cf. aussi KÜMMEL, *art. cit.* (n. 21), p. 310s.

²³ KÜMMEL, *op. cit.* (n. 21), p. 311.

²⁴ Cf. encore Ez 37,11 et Lm 3,54, et sur ce point, voir M. GÖRG, « *g^zr* usw. », *ThWAT* 1, 1973, p. 1001-1004 ; p. 1003s et *GB*¹⁸, p. 211 s.v. *g^zr*, nif.

de la zone de campement réservée au culte. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre le rite du bouc émissaire de Lv 16,20-22 :

In Leviticus 16, the purpose of the goat designated as being « for Azazel » is to bear « all the iniquity of the Israelites, all their rebellion, and all their sin » (16,21). In doing so, chaos in all its forms is removed from Israel²⁵.

La « région isolée » dans laquelle on conduit le bouc émissaire est la représentation symbolique spatiale de la sphère de la mort ou du monde opposé. Voilà pourquoi le conducteur du bouc doit laver ses vêtements et son corps avec de l'eau avant de rentrer au camp (v. 26). Tandis que le sanctuaire représente un « microcosmos of creation », le désert, lui, évoque le « home of chaos »²⁶.

Le fait que le bouc émissaire éloigne du sanctuaire, du « microcosmos of creation », les impuretés d'Israël pour les porter dans le désert, dans le « home of chaos », prouve bien l'affinité de ce porteur rituel du mal avec la sphère du démoniaque. Il n'est pas un démon *strictu sensu* mais *un intermédiaire rituel entre cosmos et chaos*. Sa proximité avec la sphère du démoniaque est accentuée par le fait qu'il soit désigné par le sort « pour Azazel » (l'*azā'zel* Lv 16,8.10, cf. v. 26). Cependant l'étymologie et la signification du nom Azazel ne sont pas très claires. Tandis que l'hypothèse étymologique *z'zl* < *zz'l* < *zz* (« être fort ») + *'l* (« Dieu ») reste encore fort probable, la signification de ce nom (une épithète de démon ou une désignation géographique ?) est pour sa part très controversée²⁷. L'iconographie syro-palestinienne livre dans ce contexte d'éventuels éclaircissements²⁸. Un ivoire de Megiddo, datant du 14/13^e siècle AC (SB II A-B) et montrant un démon barbu à tête humaine et au corps de fauve ailé, en train de terrasser un bouquetin (*capra ibex*) par derrière, est un indice assez vraisemblable (fig. 3)²⁹. La constellation « démon attaquant contre capriné » a donné, depuis O. Eißfeldt³⁰, un nouvel élan à la supposition d'un parallèle iconographique avec Lv 16,6ss.20ss. et a quelque chose de suggestif. Devrait-elle se révéler juste, il serait alors prouvé que l'envoi d'un bouc vers Azazel, lors du rite du Jour du grand pardon, est « empreint de motifs et de coutumes déjà présents ici avant qu'Israël n'envahisse Canaan³¹ ». Que le rite du bouc émissaire ait des racines pré-israéliennes, plus précisément originaires d'Anatolie du sud et du nord de la Syrie, est aujourd'hui *opinio communis*.

²⁵ RUDMAN, *art. cit.* (n. 21), p. 398s.

²⁶ Sur ce point, voir RUDMAN, *art. cit.* (n. 21), p. 398ss.

²⁷ Sur ce point, voir JANOWSKI/WILHELM, *art. cit.* (n. 21), p. 109ss.

²⁸ Pour ce qui suit, voir JANOWSKI/WILHELM, *art. cit.* (n. 21), p. 119ss.

²⁹ Pour la figure, voir JANOWSKI/WILHELM, *art. cit.* (n. 21), p. 120 et S. SCHROER, *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient. Eine Religionsgeschichte in Bildern, Bd. 3: Die Spätbronzezeit*, Fribourg 2011, p. 414s.

³⁰ Voir O. EISSFELDT, « Zur Deutung von Motiven auf den 1937 gefundenen Elfenbeinarbeiten von Megiddo », in O. EISSFELDT (éd.), *Kleine Schriften III*, Tübingen 1966, p. 85-93.

³¹ EISSFELDT, *art. cit.* (n. 30), p. 92.



Fig. 3 : Ivoire de Megiddo (14/13^e siècle AC)

Cela signifie-t-il pour autant que le bouc émissaire soit une figure démoniaque ? Je ne crois pas. Au début rien ne le différencie du bouc sur lequel le sort « de YHWH » est tombé (v. 8s) et dont le sang est utilisé par le grand prêtre pour les aspersions au *kapporæt* (vv. 15s). C'est seulement après qu'Aaron a posé ses deux mains sur la tête du bouc et prononcé sur lui tous les péchés des Israélites qu'il devient impur et qu'il est envoyé dans une région, en l'occurrence le désert, dans laquelle YHWH n'est pas présent et où aucun culte n'est possible (vv. 21s). Le moment crucial est donc celui de la transmission des péchés qui rend l'animal impur. Le grand prêtre n'a alors plus le droit de le toucher ; n'y est autorisé que celui qui le conduit dans le désert et qui doit se laver avec de l'eau à son retour au camp (v. 26). Le bouc émissaire n'est rien d'autre qu'un représentant vivant de l'impureté, un intermédiaire rituel entre cosmos et chaos.

CONCLUSION

Depuis la théorie de René Girard, le « mécanisme du bouc émissaire » sert de modèle, du point de vue de la science de la civilisation, pour expliquer l'origine et la maîtrise de la violence³². Cependant Girard n'a pas contribué à la compréhension de Lv 16, mais il a développé une théorie générale sur la maîtrise de la violence. Est-elle plausible ou non ? Là n'est pas l'objet de la présente discussion. Ce qui nous intéressait ici est la compréhension de Lv 16. Ce texte est central parce qu'il a réuni plusieurs rites en *un* rituel de grand style pour la purification des prêtres, du peuple et du sanctuaire. Tandis que le bouc émissaire éloigne du sanctuaire les péchés d'Israël en les portant dans le désert, et l'en « débarrasse » à proprement parler, le grand prêtre, de son côté, obtient le pardon pour Israël lorsqu'il fait des aspersions avec le sang de l'autre bouc au propitiatoire (*kapporaet*) à l'intérieur du sanctuaire, entrant ainsi en contact direct avec Dieu.

En réunissant les deux rites – le rite au *kapporaet* et le rite du bouc émissaire – le rituel du Jour du grand pardon est accompli de la manière suivante : d'après l'ensemble des textes de l'Exode jusqu'aux Nombres, il a lieu

entre les deux pôles extrêmes de la conception concentrique du sanctuaire : d'un côté le saint des saints, à l'intérieur de la tente de la rencontre, et de l'autre le désert (*midbār* Lv 16,10a.12.21d.22b) ou la terre retranchée (*'æraš g'zerāh* Lv 16,22a). Tous les lieux situés entre ces deux points extrêmes seront impliqués au cours du rituel³³.

Ainsi les deux rites – le bouc émissaire est conduit à *l'extérieur* dans le désert et le sang du sacrifice est apporté à *l'intérieur* au *kapporaet* – sont complémentaires et diffusent conjointement le message du Dieu qui veut réconcilier et qui offre à son peuple le don de la réconciliation par le culte.

³² Voir R. GIRARD, *Le bouc émissaire*, Paris 1982.

³³ JÜRGENS, *op. cit.* (n. 4), p. 75.

« HÉROS » : UNE CATÉGORIE INTERMÉDIAIRE ?
ÉTUDE COMPARATIVE DE LA FIGURE ÉPIQUE GRECQUE
DU HÉROS (ἥρως) ET CELLE DU *GIBBÔR* (גִּבּוֹר)
VÉTÉROTESTAMENTAIRE

Matthieu Pellet, Université de Lausanne

En observant, dans l'aire culturelle grecque ancienne, les catégories que se situeraient entre les hommes et les dieux, il en est une qui semble centrale : celle du ἥρως, traduit en français par « héros ». Les figures la composant sont fréquemment qualifiées du terme de « demi-dieux », ἡμιθεοί, à l'exemple d'Hésiode¹, poète archaïque déjà compris comme fondateur d'une identité culturelle commune aux Hellènes par Hérodote². Pourtant, cette appellation de « demi-dieu » qui porte l'idée d'une figure aux parts humaine et divine n'est pas évidente — nombre de héros grecs n'ont par exemple aucun parent divin. Le point d'interrogation présent dans le titre invite alors le lecteur à interroger la catégorie héroïque grecque de sorte de voir si cette place intermédiaire est celle qui lui sied le mieux ou si, à l'inverse, celle-ci n'est pas une idée somme toute étrangère à la poésie archaïque. Ce questionnement est central, car de la compréhension de la catégorie grecque dépend l'approche que les chercheurs contemporains ont des figures héroïques étrangères au monde hellène, celles qui se trouvent dans la Bible Hébraïque entre autre. La figure du גִּבּוֹר/*gibbôr* par exemple est fréquemment rendue par le mot « héros » dans les traductions en langues modernes de la Bible³. L'enjeu du présent texte est alors double : il s'agira tout d'abord de questionner la place intermédiaire attribuée aux héros épiques grecs pour voir, dans un second temps, si cette catégorie comprise entre hommes et dieux est un outil comparatiste efficace lorsqu'il s'agit de mettre en parallèle les catégories hellènes et vétérötestamentaires. Cependant, avant de

¹ HÉSIODE, *Les Travaux et les Jours*, 160 (par la suite : *Erga*).

² Hésiode et Homère sont, aux yeux d'Hérodote, ceux qui ont « fait », avec l'emploi du verbe ποιεῖν, une théogonie et qui ont donné aux dieux leurs qualificatifs. Il précise qu'ils l'ont fait « pour les Grecs », avec l'emploi du datif pluriel Ἑλλήσιν (HÉRODOTE, *Histoires*, II, 53). Ces quelques mots permettent de saisir l'importance de la poésie archaïque pour l'aire culturelle grecque antique.

³ Pour être plus précis, la grande majorité des mots hébreux traduits par « héros » dans nos langues contemporaines proviennent de la racine גִּבּוֹר/*GBR* (voir M. PELLET, *Conceptions et représentation comparée du « héros » : une catégorie complexe. Étude comparative des données épiques grecques et vétérötestamentaires*, PhD thesis, Université de Lausanne, Lausanne 2014).

pouvoir mener cette réflexion, il convient de présenter les problèmes inhérents à l'étude de la catégorie héroïque, problèmes fréquemment négligés.

HÉROS ET ἥρως: LE RISQUE DE L'AMALGAME

La principale difficulté réside dans l'acception contemporaine du terme « héros ». Celle-ci est complexe, et ce parce que le mot est porteur d'une polysémie. Un dictionnaire comme le *Grand Robert*⁴ – de même que le *Duden*⁵ allemand ou l'*Oxford English Dictionary*⁶ – présente en effet quatre significations du mot.

La première précise un « Héros antique », sur lequel nous nous attardons ci-après. Ensuite, on trouve le héros qui « se distingue par ses exploits », les exemples donnés mêlant aussi bien un guerrier iliadique comme Hector que l'aviateur Jean Mermoz. Le troisième sens donné se concentre sur le héros du « dévouement total à une cause », ce qui n'est pas sans rappeler l'idée du sacrifice de soi. Finalement, c'est le « personnage principal d'une œuvre » qui est dit héros, c'est-à-dire le protagoniste central d'un livre, d'une pièce de théâtre ou encore d'un film.

Ces quatre définitions témoignent bien de la polysémie du mot « héros » dans nos langues contemporaines, mais elles sont aussi le reflet de la complexité inhérente à l'emploi de ce terme pour aborder l'Antiquité, qu'elle soit grecque ou levantine. Achille est un « héros antique », mais il est aussi l'auteur d'exploits de même qu'il est le protagoniste central de l'Iliade. Qu'est-ce donc que le héros grec ? De même, lors des événements du 11 septembre 2001, les pompiers de New York ont été dits héroïques, sans que l'on puisse définir s'ils le furent en raison de leur « dévouement total à une cause » ou parce qu'ils se sont « distingués par [leurs] exploits ». Il est même possible d'en faire des héros « protagonistes » en ce sens qu'ils sont également été les acteurs centraux de cette forme de fiction qu'est le documentaire télévisé⁷. *Quid* du héros contemporain ?

À l'image de ces significations accumulées, les catégories apparaissent comme multiples mais se confondent les unes avec les autres, faisant ainsi apparaître la plus grande difficulté relative aux études traitant du héros antique : projeter un aspect propre aux acceptions contemporaines du mot « héros » sur une figure ancienne. Il est alors nécessaire d'être conscient

⁴ Pour tout les extraits présents dans cet article, voir « Héros », in *Le Grand Robert de la langue française*, version électronique, 2ème éd., http://dicos.unil.ch/grand_robert/gr.asp (consulté le 10.04.2014).

⁵ « Held », « Heros », in *Duden: Deutsches Universalwörterbuch*, CD-ROM Version, Mannheim 2006.

⁶ « Hero », in *Oxford English Dictionary*, <http://www.oed.com> (consulté le 10.04.2014).

⁷ Une recherche sur internet, avec les mots clés « fireman » et « hero », permet d'accéder à de nombreuses vidéos et articles présentant l'aspect « héroïque » des pompiers new-yorkais du 11 septembre 2001, et ce jusqu'à nos jours (voir par exemple, « Daughter of 9/11 hero begins firefighting training », <http://nypost.com/2014/07/15/daughter-of-911-hero-begins-firefighting-training/> (consulté le 28.01.2014).

des référents culturels contemporains dont nous sommes porteurs pour éviter de les transposer sur Achille par exemple. Sans ce travail de décentrement, le risque est grand de transformer le guerrier iliadique en héros du sacrifice de soi, en figure altruiste qui cherche à protéger son camp plutôt qu'à obtenir sa propre gloire, son κλεος αφθιτον⁸. Si l'exercice est difficile, la lecture critique d'un dictionnaire de langue nous invite à cette prudence puisqu'il donne différentes significations aux mots. Dès lors, comment ces ouvrages présentent-ils la définition du « héros antique » ? Comment cette catégorie est-elle exemplifiée ?

Les figures données sont variées et appartiennent à des genres très différents. Ainsi, Achille ou Hector, protagonistes de récits de fictions comme les poèmes homériques sont accompagnés de personnages bien réels, comme le roi Léonidas, passant non sans problème de la mythologie à une forme d'historicité. De plus, en allant de la poésie épique aux Enquêtes d'Hérodote⁹, l'« Antiquité » couvre déjà plusieurs siècles. Or les dictionnaires¹⁰ n'élargissent pas uniquement le champ de l'Antiquité sur un plan temporel. À la suite des exemples grecs, c'est le David vétérotestamentaire qui apparaît, pour se voir accompagner de Siegfried, et avec lui les mythologies nordiques. L'« Antiquité » n'est plus alors uniquement une période temporelle extrêmement large, elle est également un espace géographique qui semble aller du Levant à la Scandinavie en passant par la Grèce. Cette zone géographique semble par ailleurs pouvoir s'étendre car à lire les noms cités ci-dessus, on se surprend à ne pas voir celui d'Arjuna, « protagoniste » du Mahābhārata, une épopée indienne soit, mais également ancienne – « antique » voudrait-on dire – dans laquelle les exploits de ce protagoniste et de ses frères sont contés.

Au vu des remarques apportées jusqu'ici, deux constats sont à faire. D'une part, la polysémie du mot « héros » semble infirmer qu'une seule et même catégorie héroïque contemporaine soit définissable. D'autre part, les nombreux exemples donnés pour présenter le « héros antique » semblent à leur tour infirmer l'existence d'une catégorie antique du héros.

Pourtant, force est de constater que ces différents exemples sont organisés en fonction de leur ancienneté. Mais est-ce la seule raison ? La question mérite d'être posée car il est une expression toujours présente à côté de la définition du « héros antique », que ce soit en français, en allemand ou encore en anglais : celle de « demi-dieu ». S'il ne fait aucun doute que les auteurs des articles de dictionnaires sont parfaitement conscients de l'ascendance humaine de Léonidas, il est par contre fort probable qu'ils voient dans le sang partiellement divin une caractéristique commune à nombre de « héros antiques ». Dès lors, la figure héroïque de l'Antiquité, c'est Héra-

⁸ Pensons ici aux productions hollywoodiennes telles que le film *Troy* (W. PETERSEN, Warner Bros. Pictures, 2004).

⁹ HÉRODOTE, *Histoires* (par la suite : *Hist*).

¹⁰ Si c'est principalement les exemples de l'article du *Grand Robert* qui sont présentés ici, une démarche et des exemples similaires s'observent dans les dictionnaires anglais ou allemand (cf. n. 5 et 6).

clès, ce fils d'Alcmène, mais surtout de Zeus. Cependant, n'est-ce pas là aussi une simplification permettant de catégoriser définitivement le « héros antique », ou du moins grec, de sorte de ne plus avoir à l'interroger? La suite de ce texte propose précisément d'étudier les liens entretenus entre la catégorie épique du ηρως et la qualification de ημιθεος.

ηρως ET ημιθεος : UNE ÉQUIVALENCE ÉVIDENTE ?

Si les poèmes homériques décrivent la geste des héros de Troie ou le retour d'Ulysse à Ithaque, un autre poème, *Les Travaux et les Jours* d'Hésiode, parle lui aussi des héros, ou plutôt d'un âge, d'une génération de héros. De fait, c'est dans la description de la quatrième génération¹¹, placée entre celle d'airain et la cinquième, de fer, qu'apparaît le mot « demi-dieux », ημιθεοι, décliné donc au pluriel :

Erga, 156-160 :

Αὐτὰρ ἐπεὶ καὶ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα καλύψεν,
 Αὐτὶς ἐτ' ἄλλο τέταρτον ἐπὶ χθονὶ πούλυβοτερη
 Ζεὺς Κρονίδης ποιήσῃ, δικαιότερον καὶ ἀρείον,
 ἀνδρῶν ἡρώων θεῖον γένος, οἱ καλεῶνται
 ἡμιθεοὶ, πρότερη γενεὴ κατ' ἀπειρονα γαῖαν¹².

Dans ce bref passage, deux points sont à souligner quant à la génération hésiodique des héros. En premier lieu, il faut observer l'appellation précise que le poète donne à cette génération : ἀνδρῶν ἡρώων θεῖον γένος. Il apparaît clairement — avec l'emploi d'ἄνηρ — que cette génération est composée de mâles. Cet aspect masculin de la génération héroïque est d'autant plus évidente que les trois générations précédentes, or, argent et bronze, sont composées d'ἄνθρωποι, c'est-à-dire d'êtres humains, hommes comme femme. C'est alors un problème que de savoir comment qualifier les femmes de cette quatrième génération, celles-ci étant aussi célèbres que nombreuses : pensons à Hélène, Cassandre ou encore Andromaque, cette dernière portant un nom qui soulève précisément la question des genres. Si le présent texte n'apporte pas de réponse à cette question, il invite la remarque suivante : Hésiode fait ici écho à la poésie homérique dans laquelle aucune occurrence féminine du mot ηρως n'est présente¹³.

¹¹ *Erga*, 156-173.

¹² « Et, quand le sol eut de nouveau recouvert cette génération, Zeus, fils de Cronos, en créa encore une quatrième sur la glèbe nourricière, plus juste et plus brave, génération divine des mâles héros, que l'on nomme demi-dieux et dont la génération nous a précédés sur la terre sans limites. »

¹³ Il faut attendre le V^e siècle av. n. è. pour trouver des occurrences de ηρωινή dans les textes grecs. Notons également que des cultes rendus à des héroïnes, comme Andromaque, ont pu exister (voir PAUSANIAS, *Description de la Grèce*, I, 11, 1-2, où il est question d'un ηρώων à Pergame), mais de manière très tardive (voir V. PIRENNE-DELFORGE et E. SUAREZ DE LA TORRE [éds.], *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*, Kernos Sup. 10, Liège 2000).

Mais outre l'aspect masculin du héros épique grec, c'est le qualificatif qu'Hésiode donne à la quatrième génération qui est intéressant. Comme dit ci-dessus, c'est en effet au vers 160 qu'il emploie le terme *ἡμιθεοί*, « demi-dieux ». Ici se trouve la raison pour laquelle le héros épique — mais souvent le héros grec ou « antique » simplement — est dit « demi-dieu » : l'idée s'appuie sur *Les Travaux et les Jours*¹⁴. Pourtant, en s'attardant sur ce texte, la formulation apparaît être plus précise puisqu'il ne s'agit pas d'une équivalence parfaite. Hésiode n'affirme pas que ces mâles héros *sont* des demi-dieux mais plutôt qu'ils *sont appelés* demi-dieux, *οἱ καλεῶνται ἡμιθεοί*. Le fait qu'Hésiode précise qu'il s'agit d'une appellation est important puisqu'il n'est plus alors possible d'affirmer que tous les guerriers de Thèbes et de Troie¹⁵ trouvent une ascendance directement divine par un de leurs parents, ces combattants étant précisément ceux qui composent la génération héroïque chez Hésiode¹⁶. Dès lors, l'appellation de « demi-dieu » est honorifique dans ce passage¹⁷.

Or, ici encore, les poésies hésiodique et homérique s'appellent l'une l'autre, dialoguent. Car si Achille est bien le fils de Thétis et de Pélée, une déesse et un humain, de même que le troyen Énée est fils de la déesse Aphrodite et de l'humain Anquise, une lecture attentive de l'*Iliade* ou de l'*Odyssée* montre que tel n'est pas toujours le cas. Agamemnon et Ménélas par exemple, fréquemment appelés *ἦρωες* par le narrateur homérique, sont fils d'Atrée et d'Érope, deux êtres humains. Ulysse encore, pourtant protagoniste central de l'*Odyssée*, n'a lui non plus aucun dieu dans ses parents¹⁸. Est-ce à dire qu'ils ne peuvent être dits demi-dieux? Un passage du chant XII de l'*Iliade* semble indiquer l'inverse. En décrivant la destruction prochaine du mur construit par l'assemblée achéenne, le poème précise que la « génération des mâles demi-dieux » est tombée aux bords des fleuves coulant en Troade :

Iliade, XII, 22-23 :

[...] οὐθι πολλὰ βοαγρία καὶ τρυφάλαιαι
καππεσον ἐν κονίῃσι καὶ ἡμιθεῶν γένος ἀνδρῶν¹⁹.

¹⁴ Il ne faudrait pas penser que c'est ici l'unique raison de l'assimilation couramment faite entre *ἦρωες* et *ἡμιθεοί*. Pensons par exemple à Platon qui a fortement marqué la réception des textes grecs antiques (voir PLATON, *Banquet*, 202e et PLATON, *Cratyle*, 398c).

¹⁵ Cf. n. 27.

¹⁶ *Erga*, 162-165.

¹⁷ La place d'exception que le poète prête à cette quatrième génération est également soulignée par les races qui l'encadrent : la race de bronze est tout entière du côté de la violence et de l'ὑβρις, de la démesure (*Erga*, 145-146), alors que la race de fer est détestée d'Hésiode, le poète la vouant à l'échec (*Erga*, 174-181).

¹⁸ L'*Odyssée* présente Autolycos comme grand-père maternel d'Ulysse, faisant d'Hermès son arrière-grand-père. Cependant, si tous les citoyens grecs affirmant avoir un dieu dans leur généalogie éloignée devaient être dits « demi-dieux », la liste deviendrait extrêmement longue.

¹⁹ « [...] près de qui boucliers et casques sans nombre étaient tombés dans la poussière, avec toute la génération des mâles demi-dieux. »

La similitude entre ce passage et les vers 159-160 des *Travaux* d'Hésiode est frappante. Dans les deux cas il s'agit d'un ἀνδρῶν γένος, une « génération de mâles », mais de plus les figures qui composent ce groupe sont dites ημιθεοί, toujours décliné au pluriel. Or cet usage du pluriel n'est pas anodin puisqu'il permet de définir un ensemble de personnes, ce γένος tout entier des guerriers de Troie. Le terme ημιθεοί est donc bien un qualificatif honorifique s'appliquant à *tous* les combattants, que ceux-ci aient une partie de leur ascendance immédiatement divine ou non.

Dès lors, si le ηρῶς épique, Ulysse ou les Atrides par exemple, ne se situe pas dans cet espace intermédiaire entre l'humain et le divin en fonction du sang qui coule dans ses veines, est-ce à dire qu'il n'y a pas sa place ?

LE ΗΡΩΣ ÉPIQUE : ENTRE LES DIEUX ET LES HOMMES ?

La poésie homérique, si elle n'utilise qu'une fois le terme ημιθεός²⁰, emploie à cent trente-neuf reprises le substantif ηρῶς. Il convient donc d'observer ces poèmes pour tenter de comprendre comment s'y définit la catégorie héroïque et quelle place lui est donnée. En analysant les déclinaisons – cas et nombre, le genre étant toujours masculin – mais en considérant également quels personnages emploient le mot, deux types d'utilisations distincts se dégagent. En effet, selon que ce soit le narrateur ou les protagonistes qui usent du substantif ηρῶς, le mot prend un sens différent.

Tout d'abord, le narrateur emploie le nominatif, et ce uniquement au singulier, alors que dans la bouche des protagonistes, Achille, Ulysse et tant d'autres, le mot est employé au vocatif, cette fois au singulier comme au pluriel²¹. Cette distinction de cas et de nombre est centrale pour comprendre comment se présente la catégorie du ηρῶς au sein de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*. Les deux extraits suivants sont représentatifs de l'emploi du mot lorsque les protagonistes s'expriment.

Iliade, II, 110 ; Agamemnon s'adressant à l'ensemble de l'armée achéenne :
ὦ φίλοι ηρῶες Δαναοὶ θεράποντες Ἀργεῖος²².

Iliade, XI, 838 ; Patrocle à Eurypyle :
πῶς τὰρ εἰ ταδὲ ἐργα ; τί ρεξομένῃ Εὐρυπύλῃ ηρῶς²³.

L'usage du vocatif est évident puisque lorsque les protagonistes emploient le terme, ils le font toujours afin de s'interpeller les uns les autres. Mais ces extraits imposent une autre remarque. Dans la bouche des per-

²⁰ Occurrence qui se trouve précisément dans le passage du chant XII présenté ci-avant.

²¹ Précisons que dans cet article, il ne sera question que du nominatif et du vocatif, l'emploi de ces deux cas étant particulièrement révélateur des remarques qui suivront (au sujet des points de détails ainsi que des usages de l'accusatif, du datif et du génitif, voir PELLET, *op. cit.* (n. 3), p. 76-102.

²² « Chers héros danaens, fidèles serviteurs d'Arès... ».

²³ « Comment sortir de là ? Que décider, héros Eurypyle ? »

sonnages iliadiques, le terme *ἥρως* devient un synonyme de « combattant », voir même de « soldat ». En effet, Agamemnon s'adresse à son armée, à *tous* ses « combattants », en précisant qu'ils sont serviteurs d'Arès, de cette puissance du combat frontal, de même que Patrocle demande des conseils de guerre à Eurypyle, au « soldat » Eurypyle, membre parmi tant d'autres d'une armée. Le mot *ἥρως* devient alors une appellation qui souligne l'appartenance de ces figures à un groupe, ici une armée. Dès lors, cette collégialité transforme les différentes figures appelées ainsi, les rendant relativement équivalentes les unes des autres. Le *ἥρως* construit par le discours des protagonistes homériques ne semble pas être exceptionnel, ne se démarque pas de son groupe. Il ne se présente donc pas comme une figure entre l'humain et le divin. À l'inverse, sa mortalité et la similitude qu'il entretient avec les membres de son ensemble font de lui un miroir de ce que sont les auditeurs ou lecteurs des poèmes épiques.

Il en va différemment avec le discours du narrateur et son emploi du nominatif singulier. Les deux extraits suivants en témoignent :

Iliade, XI, 482-484 ; le narrateur au sujet d'Ulysse :

ὥς ῥα τὸτ' ἀμφ' Ὀδυσῆα δαιφρονα ποικιλομήτην
 Τρῶες ἐπον πολλοὶ τε καὶ ἀλκιμοὶ, αὐτὰρ ὁ γ' ἥρως
 αἰσῶν ὦ ἐγχεί ἀμυνέτο νηλεὲς ἥμαρ²⁴.

Odyssée, II, 15-16 ; le narrateur au sujet d'Egyptios :

τοῖσι δ' ἐπειθ' ἥρως Αἰγυπτίος ἥρχ' ἀγορεύειν,
 ὅς δ' ἤ γ' ἥρως ἐπὶ κρητὸν καὶ μῦθον ἦδη²⁵.

Dans ces quelques vers, et que le narrateur parle d'Ulysse ou d'Egyptios, chacun semble sortir du lot, de la masse. Ulysse, plein d'astuces et bondissant se démarque nettement des autres guerriers, de même qu'Egyptios, de par un savoir accumulé au fil des ans, se démarque des autres orateurs en parlant le premier. Ainsi, à l'inverse des protagonistes qui dépeignent un ensemble de *ἥρωες* – une masse de combattants où l'individu disparaît dans le groupe²⁶ –, le narrateur construit le *ἥρως* d'exception, aux caractéristiques presque aussi nombreuses que le nombre de figures qu'il décrit avec le nominatif singulier. À Ulysse aux mille tours et à Egyptios au savoir immense s'ajoute Achille aux pieds rapides, le meilleur des Achéens, Agamemnon le tout-puissant, roi parmi les rois, ou encore Ajax le grand, rempart des Achéens. Au vu de ces remarques, si le *ἥρως* épique doit se trouver entre l'humain et le divin, il s'agira bien plus de la catégorie construite par le narrateur que celle donnée par les protagonistes.

²⁴ « Ainsi, des foules de vaillants Troyens se pressaient autour d'Ulysse, tandis que ce héros plein d'astuce bondissait, lance au poing, pour esquiver le jour fatal. »

²⁵ « Le héros Egyptios fut le premier à porter la parole ; il était courbé par la vieillesse, et savait mille choses »

²⁶ Si le groupe se compose de combattants dans le discours des protagonistes iliadiques, il est composé des rois, des régents, lorsque ce sont les personnages de l'Odyssée qui emploient le terme *ἥρως* (voir PELLET, *op. cit.* (n. 3), p. 76-102).

Or ici encore, la poésie homérique demande une lecture d'Hésiode puisque celui-ci présente également une division au sein de la génération héroïque. Cependant, cette scission ne se fait pas de la même manière puisque le mythe des races hésiodique ne présente que le discours du narrateur. Pourtant, le texte permet de distinguer nettement deux sous-ensembles de ηρωες :

Erga, 161-168 :

και τους μεν πολεμος τε κακος και φυλοπις αινη
τους μεν υφ επταπυλω Θηβη, Καδμηιδι γαιη,
ωλεσε μαρναμενους μηλων ενεκ Οιδιποδαο,
τους δε και εν νηεσσιν υπερ μεγα λαιτμα θαλασσης
ες Τροιην αγαγων Ελενης ενεκ ηυκομοιο.
τοις δε διχ ανθρωπων βιοτον και ηθε οπασσας
Zeus Κρονιδης κατενασσε πατηρ ες πειρατα γαιης.²⁷

Une lecture attentive de ces vers permet d'observer les particules μεν et δε²⁸ qui distinguent deux groupes au sein de la catégorie héroïque telle qu'elle se présente chez Hésiode. Il y a « d'une part » la masse guerrière qui meurt au combat, destinée à l'Hadès et donc toute humaine, et « d'autre part » les héros fortunés, ολβιοι ηρωες, qui sont destinés aux Îles des Bien-heureux²⁹, ce lieu situé aux confins de la terre, loin des êtres humains « vivants » et donc mortels. En se distinguant du commun des combattants, ce sous-ensemble héroïque évoque la figure du ηρωας d'exception construite par le narrateur homérique. Bien qu'Hésiode se garde de donner les noms de ces héros fortunés – laissant à ses auditeurs/lecteurs le soin et la liberté d'y réfléchir – ceux-ci occupent une place entre les hommes et les dieux, étant séparés des hommes mortels mais n'étant pas pour autant des divinités.

Ainsi, au vu des remarques apportées jusqu'ici, une catégorie intermédiaire épique semble se dégager de ces récits. Si la poésie hésiodique précise que la quatrième génération est divine, θειος, et que le narrateur homérique dit par exemple d'Hector³⁰, d'Agamemnon³¹ ou de Diomède³² qu'ils sont διος, il faut comprendre que ces différentes figures héroïques, outre leur aspect humain, partage quelque chose du divin. Mais cet élément, nous l'avons vu, ne peut être réduit au sang que certains ηρωες ont

²⁷ « Ceux-là périrent dans l'horrible guerre et dans la mêlée douloureuse, les uns devant les murs de Thèbes aux sept portes, sur le sol cadméen, en combattant pour les troupes d'Œdipe ; les autres au delà de l'abîme marin, à Troie, où la guerre les avait conduits sur des vaisseaux, pour Hélène aux beaux cheveux, et où la mort, qui tout achève, les enveloppa. À d'autres, Zeus Cronide, père [de tout], a donné une existence et une demeure éloignée des hommes mortels, en les établissant aux confins de la terre. »

²⁸ Mes italiques dans le texte grec.

²⁹ *Erga*, 171-172.

³⁰ HOMÈRE, *Iliade*, V, 471 (par la suite : *Il.*).

³¹ *Il.*, VII, 312.

³² *Il.*, V, 837.

hérité de Zeus, d'Aphrodite ou encore de Thétis. Le divin du ηρως doit dès lors bien plus se trouver dans l'ensemble de sa geste, dans son *modus operandi*³³.

Cette brève réflexion menée sur le ηρως des poèmes hésiodique et homérique permet le constat suivant : la catégorie épique se déploie en diverses formes dont seule celle du narrateur homérique, aisément assimilable aux ολβιοι ηρως hesiodiques, semble se situer entre les hommes et les dieux. Dès lors, si le regard se porte sur le monde grec ancien dans son ensemble, la catégorie héroïque se démultiplie d'avantage, rendant cette question du statut héroïque infiniment plus complexe. Héraclès par exemple, pourtant divinisé dans certains mythes³⁴, apparaît sous un jour entièrement humain lorsque Euripide compose *La Folie d'Héraclès*³⁵. Ce simple exemple témoigne une fois encore de la difficulté qui réside dans l'étude de la catégorie héroïque grecque, une même figure pouvant être décrite de différentes façons. Il nous éloigne également de cet ensemble que les dictionnaires nomment « Héros antique ». Pourtant, si ces ouvrages associent volontiers Achille au David vétérotestamentaire, ils ne sont pas les seuls à le faire ; nombre d'études traitant de l'Antiquité comparent volontiers les figures épiques grecques aux protagonistes de la Bible Hébraïque³⁶. Est-ce alors la figure du ηρως d'exception qui se devine dans ces textes, ou s'agit-il d'une autre catégorie héroïque ?

גִּבּוֹר/GIBBÔR : LA QUESTION HEROÏQUE DANS LA BIBLE HÉBRAÏQUE

Comme précisé en introduction, le mot « héros » est employé dans les traductions en langues modernes de la Bible, mais ce uniquement dans des passages de l'Ancien Testament : nul trace de « héros » dans le Nouveau Testament. De fait, l'apparition de ce mot dans les traductions de la Bible est relativement récente puisque c'est Louis Segond qui va généraliser cet emploi – Luther ayant commencé à employer le mot « Held » trois siècles avant lui. Ainsi, aucune traduction ancienne de la Bible Hébraïque, la *Septante* ou la *Vulgate* par exemple, n'emploie le mot grec ηρως ou le latin *heros*. À l'inverse, dans nos langues contemporaines, le terme « héros » apparaît plus de cinquante fois. Afin de comprendre qui sont ces « héros vétérotestamentaires » et quelle place, intermédiaire ou non, ceux-ci occupent, il convient d'observer quels personnages sont décrits en ces termes. De plus, il faut examiner quels mots hébreux les qualifient. Si différentes

³³ Sur cette question, voir PELLET, *op. cit.* (n. 3), p. 126-133.

³⁴ HOMÈRE, *Odyssée*, XI, 601-602 (par la suite : *Od.*).

³⁵ EURIPIDE, *La Folie d'Héraclès*, 1232.

³⁶ Voir par exemple : L. BIELER, *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild des göttlichen Menschen in Spätantike und Frühchristentum*, Darmstadt 1976 ; D. M. HALPERIN, *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, New York/London 1990 ; M. S. SMITH, *Poetic Heroes: Literary Commemortations of Warriors and Warrior Culture in the Early Biblical World*, Grand Rapids, MI/Cambridge (UK) 2014.

racines sont apparues³⁷, c'est dans plus de quatre-vingts pourcents des cas la catégorie du גִּבּוֹר/*gibbôr* qui s'est vue traduite par « héros », à l'image de l'extrait ci-dessous³⁸ :

1 S 17,51³⁹

Il courut, s'arrêta près du Philistin et prit son épée en la tirant du fourreau.
Il l'acheva et lui coupa la tête. Voyant que leur héros [גִּבּוֹר/*gibbôr*] était mort, les Philistins prirent la fuite.

À la suite de l'affrontement entre David et Goliath, ce dernier est alors dit גִּבּוֹר/*gibbôr*, ici traduit par « héros ». Le cadre du combat n'est bien sûr pas sans rappeler les affrontements de champions présents dans l'*Iliade*⁴⁰. Mais l'emploi du terme גִּבּוֹר/*gibbôr* n'est pas uniquement réservé aux duellistes. Suite à la défaite essuyée par l'armée de Saül et Jonathan au sommet du mont Guilboa, 2 Samuel 1,25 emploie également le terme גִּבּוֹר/*gibbôr*, cette fois au pluriel :

2 S 1,25

«Comment des héros [גִּבּוֹרִים/*gibbôrîm*] ont-ils pu tomber au milieu du combat? Comment Jonathan a-t-il pu être blessé sur tes collines? »

Si dans le passage précédent, גִּבּוֹר/*gibbôr* évoquait l'affrontement des champions, c'est ici la masse de l'armée, l'ensemble des combattants qui est suggérée, avec גִּבּוֹרִים/*gibbôrîm* et donc un pluriel. Idée d'ensemble que l'on trouve dans d'autres passages, comme en Proverbes 21,22, qui use là aussi du pluriel :

Pr 21,22

«Le sage monte contre une ville de héros [גִּבּוֹרִים/*gibbôrîm*]
et abat la force dans laquelle elle plaçait sa confiance. »

³⁷ On trouve par exemple les racines גִּבּוֹר/*gibbôr*, גִּבּוֹר/*gibbôr* ou גִּבּוֹר/*gibbôr*.

³⁸ À l'image de la démonstration faite pour la partie grecque du dossier, ce texte ne présentera que quelques passages, exemplaires des points que nous souhaitons démontrer (pour le détail du dossier vétérotestamentaire, voir PELLET, *op. cit.* (n. 3), p. 141-216).

³⁹ Je donne ici, et pour l'ensemble des citations vétérotestamentaires, la traduction de *La Bible Segond 21*, Société biblique de Genève, Genève 2007. Tous les italiques sont les miens.

⁴⁰ Dans son commentaire du passage, A. G. Auld reflète bien cet emploi du terme « héros » pour appeler à l'esprit l'idée des champions iliadiques. Dans un premier temps, la traduction qu'il donne de la racine גִּבּוֹר/*gibbôr* est le mot « hero » : « And the Philistines saw that their hero was dead, and they fled » (A. G. AULD, *I & II Samuel – A Commentary*, Louisville, KT 2011, p. 204). Pourtant, dans la suite de son commentaire (p. 212), l'auteur couple ce terme à celui de « champion » : « The desired impression is duly achieved : the enemy troops are left in no doubt but that their champion is dead, and they take to flight. No (Israelite) sword or spear has been used against their hero [...] ». Nul doute qu'en pratiquant ainsi, le lecteur du commentaire assimile comme équivalentes les notions de « héros » et de « champion ». Il faut noter que dans l'analyse fine que l'auteur fait du vocabulaire employé dans 1 S 17,17-18,5 (p. 205-207), la question de la traduction de גִּבּוֹר/*gibbôr* par « héros » ou « champion » n'est jamais posée, ce probablement en raison du contexte du passage qui semble légitimer — aux yeux de l'auteur — de telles traductions.

Que le contexte soit celui d'une guerre, comme ceux vus précédemment, ou qu'il s'agisse d'une image servant à mettre en exergue une valeur – la sagesse du חכָם/*hākām* qui, seul, au singulier, surpasse les גִּבּוֹרִים/*gibbōrîm* au pluriel⁴¹ – les figures définies par la racine גִּבְר/GBR sont toujours des personnes fortes physiquement, voir même des combattants. Ainsi, les contextes dans lesquels le terme גִּבּוֹר/*gibbôr* apparaît sont toujours ceux d'un affrontement, d'un rapport de force. Dès lors, le גִּבּוֹר/*gibbôr* se présente comme un équivalent d'une forme du ηρως épique, mais il s'agit bien sûr de celle qui se dessine dans la bouche des protagonistes, la masse des héros combattants iliadiques. À l'instar de ces guerriers homériques, la catégorie hébraïque du גִּבּוֹר/*gibbôr* ne semble pas se situer entre les hommes et les dieux. Tout comme les guerriers de Thèbes et de Troie décrits par Hésiode, le גִּבּוֹר/*gibbôr* voit son humanité être durement affirmée dans la mort qui attend le guerrier – et ce qu'il ait foulé la pleine de Troie ou le Mont Gilboa. Car même si la mort de l'Achille iliadique est exceptionnelle, appelant un renom sans borne, un κλος αφθιτον, l'Achille odysseén se fait le triste porte-parole de la *part*, du destin qui peut attendre les combattants, regrettant leur vie en Hadès⁴².

Si le גִּבּוֹר/*gibbôr* ne semble pas être un équivalent du ηρως d'exception construit par le narrateur homérique, il faut s'attarder sur une dernière occurrence de ce mot, Genèse 6,4. L'usage fait de גִּבּוֹר/*gibbôr* varie nettement des autres occurrences :

Gn 6,4

« Or, les géants [נַפְלִיִּם/*nepilîm*] étaient sur la terre en ces jours-là, et cela après que les fils de-s Dieu-x [אֱלֹהִים/*elohîm*] furent venus vers les filles des hommes, et qu'elles leur eurent donné des enfants : ce sont là les héros [גִּבּוֹרִים/*gibbōrîm*] renommés dès les temps anciens. »

Ce passage complexe pose plusieurs questions. Outre le pluriel que peut suggérer אֱלֹהִים/*elohîm*, ce sont les נַפְלִיִּם/*nepilîm* et les גִּבּוֹרִים/*gibbōrîm* qui sont ici extrêmement compliqués à cerner. Le problème central est de savoir s'il y a une équivalence entre les deux groupes, c'est-à-dire de savoir si les « géants » sont ces « héros renommés ». Si les traducteurs emploient parfois le mot « géants » pour rendre le terme נַפְלִיִּם/*nepilîm*, c'est parce qu'ils se font le reflet d'une traduction déjà ancienne, celle de la *Septante*. En effet, dans le texte grec, נַפְלִיִּם/*nepilîm* est traduit par le mot γίγαντες. Or, pour compliquer la donne, lorsqu'il s'agit de traduire גִּבּוֹרִים/*gibbōrîm*, la *Septante* n'emploie pas son lexique habituel, ισχυρος⁴³ ou δυνατος⁴⁴ par

⁴¹ On notera sur ce passage qu'il y a deux « types » de traduction. D'une part, celle qui, comme la *Segond* 21, emploie le terme « héros », et d'autre part, la TOB qui oppose le sage à une ville « fortement défendue ». Cette dernière traduction se base évidemment sur les πολεις οχυρος de la LXX (cf. Pr 21,22 dans la LXX). Mais, en faisant de πολεις un singulier, ce type de traduction fait disparaître la supériorité de l'unité sur le nombre, technique grammaticale qui permet pourtant aux rédacteurs de ce passage d'appuyer l'idée que la sagesse prévaut sur la force.

⁴² *Od.*, XI, 473-491.

⁴³ Voir par exemple Pr 16,32 ou Pr 30,30.

exemple, de même qu'elle n'emploie pas le terme ἥρωες. C'est à nouveau, et donc comme pour נַפְלִיִּם/*n'pîlîm*, le terme γιγαντες qui est employé. Il faut donc comprendre que les traducteurs en langue grecque de ce passage ont soit vu dans le terme גִּבּוֹרִים/*gibbôrîm* une description de ce qui qualifie ces נַפְלִיִּם/*n'pîlîm*, c'est-à-dire qu'ils sont forts, soit qu'ils ont pensé que les deux mots étaient parfaitement synonymes. Cette question ne sera pas tranchée ici, témoin de la difficulté du passage.

Un point cependant est à soulever quant à la question des catégories intermédiaires. Il s'agit bien sûr de l'union qui crée ces גִּבּוֹרִים/*gibbôrîm*, ces « hommes renommés ». Le texte précise qu'ils descendent de l'union des fils de-s dieu-x et des filles de l'homme. Au vu de ce passage et même si l'ascendance divine n'est pas directe – plaçant ces figures en petit-fils du ou des dieux – force est de constater que ce motif rappelle celui du ημιθεος grec, du demi-dieu. Cependant, à l'inverse de ce qui a été souligné dans l'analyse de la poésie épique, l'usage de ce motif de demi-divinité n'est pas honorifique mais bien direct, visant à signaler la part de sang divin de certains protagonistes, à l'image d'un Achille ou d'un Énée chez les Grecs⁴⁵. Cependant, le sang divin, s'il est constitutif de certaines figures grecques, n'est pas ce qui fait le ἥρωες épique⁴⁶, de même que la participation à des combats n'est pas non plus ce qui fabrique le ἥρωες d'exception⁴⁷. Est-ce à dire qu'il n'y a aucune catégorie vétérotestamentaire qui se situe entre les hommes et les dieux ?

PISTES DE RÉFLEXION

Plutôt que de répondre à cette question par la négative, n'est-il pas plus judicieux d'aller chercher plus loin dans la Bible Hébraïque ces figures siégeant dans cet entre-deux-mondes ? Si nous avons vu que le terme contemporain « héros », ou du moins les acceptions qui lui sont données, ne sont pas à même de couvrir le champ du ἥρωες épique, nous avons également observés qu'au sein des poèmes de la Grèce archaïque, le terme dénote deux catégories distinctes. Il y a l'appellation de groupe, qui s'applique à chaque ἥρωες combattant de l'*Iliade* par exemple, et il y a l'appellation spécifique, qui crée le ἥρωες d'exception. Nous avons également vu que le ἥρωες épique n'a pas forcément un parent divin et que l'expression ημιθεος peut alors prendre un sens honorifique. Dès lors, si le ἥρωες épique grec est une catégorie intermédiaire, entre hommes et dieux, c'est bien plus la figure d'exception qui occupe cette place plutôt que le ημιθεος honorifique.

⁴⁴ Voir, entre autres, 1 S 17,51 ou 2 S 1,21.

⁴⁵ *Il.*, XX, 103-109.

⁴⁶ Rappelons les cas d'Ulysse ou d'Agamemnon par exemple.

⁴⁷ Il faut rappeler ici des protagonistes comme le héraut Moulis (*Od.*, XVIII, 423-424) ou l'aède Démodocos (*Od.*, VIII, 483), qui ne sont jamais décrits comme combattants mais qui sont néanmoins appelés ἥρωες par le narrateur.

La catégorie vétérotestamentaire du גִּבּוֹר/*gibbôr* a montré sa similitude avec les « héros combattants » de l'*Iliade*, ne se présentant pas, dans le même temps, comme une catégorie à situer entre les hommes et les dieux. À l'instar de nombreux guerriers épiques grecs, le destin qui les attend est celui des hommes, l'Hadès. Cependant, les גִּבּוֹרִים/*gibbôrîm* ou les נַפְלִים/*n'pîlîm* de Genèse 6,4 sont autant d'exemples de catégories particulières qui semblent être plus proches de cet espace intermédiaire, entre hommes et dieux. En observant ses catégories de plus près, celles-ci apparaîtront plus précisément dans leurs aires culturelles respectives mais de plus, dans un comparatisme qui suivra cette piste, les catégories vétérotestamentaires mettront en exergue d'autres spécificités du ηῆρως épique grec.

FIGURES DE LA SUBSIDIARITÉ DIVINE DANS LE MAZDÉISME

Jean Kellens, Collège de France

RÉSUMÉ

Selon l'Avesta, le document qui témoigne de ses origines, le mazdéisme ou zoroastrisme a pour caractéristique de varier les formes de la subsidiarité divine. Dans la partie ancienne, le dieu Ahura Mazdâ n'est entouré que de divinités évidemment subalternes. Dans la partie récente, les personnalités qui peuplent un panthéon bien réel sont elles aussi subalternes dans la mesure où leur activité est liée à une division du temps. Poser la question d'une situation intermédiaire entre les dieux et les hommes équivaut donc à s'interroger sur la formation d'un type particulier de monothéisme durablement compatible avec celle d'un type particulier de polythéisme.

Au milieu du XIX^e siècle, le philologue allemand Martin Haug avait reconnu que le texte témoin du mazdéisme ancien, l'Avesta, qui est probablement antérieur dans son ensemble à la fondation de l'empire achéménide, était composé de deux strates chronologiques distinctes et de longueur très inégale¹. Au cœur de l'une de ses cinq divisions, le Yasna « Sacrifice », qui est le récitatif de la grande liturgie solennelle, se trouve inséré un corpus métrique de 17 chapitres (sur 72) appelés Gâthâs « chants » dont la langue paraît beaucoup plus ancienne que celle de tous les autres textes.

Outre leur archaïsme linguistique, les Gâthâs présentent, ou semblent présenter, deux autres particularités :

a. elles ne mentionnent qu'un seul dieu à part entière, Ahura Mazdâ (« le maître qui exerce sa pensée »), entouré d'entités répondant au titre d'*aməša spənta* (approximativement « les immortels bienfaisants »). Il est clair que nous sommes ici au cœur du problème de ce colloque. Les Gâthâs paraissent témoigner de la fondation d'une sorte de monothéisme, où un seul dieu réel émerge d'un panthéon de figures subalternes qu'il deviendra usuel de désigner analogiquement (et abusivement) comme « archanges »².

¹ M. HAUG, *Essays on the Sacred Language. Writings and Religion of the Parsis*, Bombay 1862.

² Ainsi G. DUMÉZIL, *Naissance d'Archanges*, Paris 1945.

b. la seconde particularité est que le personnage appelé Zarathushtra, que la tradition mazdéenne présente invariablement comme son fondateur, semble agir dans un contexte humain et mesuré, qui semble le témoignage même de la réalité historique des origines.

L'observation de Haug avait pour corollaire inéluctable une explication des origines mazdéennes correspondant aux trois niveaux du schéma dialectique :

- Niveau 1 ou *thèse* (non documentée) : un polythéisme « indo-européen » identique ou semblable à celui de l'Inde védique.
- Niveau 2 ou *antithèse* (les Gâthâs) : fondation par Zarathushtra d'une sorte de monothéisme assorti de dieux subalternes, qui sont, selon les interprètes, soit des personnalités allégoriques, soit de purs aspects du dieu unique.
- Niveau 3 ou *synthèse* (le reste de l'Avesta) : la réhabilitation de certains dieux du niveau 1 correspond à la formation d'un polythéisme hiérarchisé. La suprématie d'Ahura Mazdâ n'est à aucun moment remise en cause, mais les dieux restaurés reçoivent l'hommage des hymnes personnels rassemblés dans l'anthologie des Yashts et leurs noms sont énumérés avec piété dans le Yasna non gâthique.

Cette représentation fut longtemps la doctrine officielle des études mazdéennes et c'est elle que reproduisent le plus souvent les grands ouvrages de synthèse parus entre 1960 et 1980³. Elle est aujourd'hui obsolète, depuis que, dans deux études parues respectivement en 1982 et en 1986⁴, Johanna Narten a démontré que la stratification chronologique des textes de l'Avesta était plus complexe. La partie archaïque n'est pas seulement composée des Gâthâs, mais aussi d'un texte en prose inséré entre la 1^{ère} et la 2^e d'entre elles (Y35.2 – Y41), le Yasna Haptanhâiti. Si bien que ce que nous appelons aujourd'hui l'Avesta ancien par opposition à l'Avesta récent va du Y27.13 au Y54.1 des 72 chapitres du Yasna⁵.

La différence paraît dérisoire pour la structure du texte, mais celle des diverses formes prises par le panthéon mazdéen en est bouleversée.

1. Les allégories des Gâthâs ne portent pas de titre divin spécifique ou, peut-être, partagent avec Mazdâ celui d'*ahura* et elles sont en nombre indéterminé. Cette indétermination ne tient pas seulement à la minceur de la documentation et à nos difficultés à établir des critères de personnification, mais aussi au fait réel que le processus d'allégorisation est vivant, productif et ouvert. Les Gâthâs, comme le Rigveda indien, sont libres de produire à tout instant de l'entité.

³ J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *La religion de l'Iran ancien*, Paris 1962, et G. WIDENGREN, *Les religions de l'Iran*, Paris 1968, mais ce n'est pas le cas de M. BOYCE, *A History of Zoroastrianism. Vol. I : The Early Period*, Leiden/New York/Köln 1975.

⁴ J. NARTEN, *Die Amaša Spəntas im Avesta*, Wiesbaden 1982 ; *Der Yasna Haptanhâiti*, Wiesbaden 1986.

⁵ Avec quelques insertions en avestique récent : Y27.14, 15, Y35.1, Y42 et Y52.

2. Le Yasna Haptaŋhāiti possède lui aussi cette liberté, mais il décerne à ses entités le titre d'*aməša spənta* et un groupe de six d'entre elles est rassemblé à la suite d'Ahura Mazdâ dans le seul chapitre Y37.

3. Les entités de l'Avesta récent semblent résulter d'une synthèse entre les deux traditions vieil-avestiques. Comme dans le Yasna Haptaŋhāiti, elles portent le titre d'*aməša spənta* et forment avec Ahura Mazdâ une heptade composée de trois personnalités neutres et de trois personnalités féminines, mais les deux dernières dans l'ordre énumératif, *Hauruuatāt* et *Aməratāt*, sont empruntées à la liste ouverte des Gāthās.

Gāthās	Yasna Haptaŋhāiti	Avesta récent
<i>Aša</i>	<i>Aša</i>	<i>Vohu Manah</i>
<i>Vohu Manah</i>	<i>Vohu Manah</i>	<i>Aša</i>
<i>Xšaŋra</i>	<i>Xšaŋra</i>	<i>Xšaŋra</i>
<i>Armaiti</i>	<i>Daēnā</i>	<i>Armaiti</i>
+ liste ouverte	<i>Fsəratū</i>	<i>Hauruuatāt</i>
	<i>Armaiti</i>	<i>Aməratāt</i>

Les trois strates ont donc en commun un noyau dur de 4 entités incarnant les attributs fondateurs d'Ahura Mazdâ : la pensée, dont lui-même porte le nom, est représentée par le couple *Vohu Manah* – *Armaiti* ; elle lui permet de concevoir l'Agencement du monde (*Aša*) et d'exercer le pouvoir (*Xšaŋra*) de le maintenir. Chacune de ces notions a un équivalent, plus ou moins clairement divinisé lui aussi, dans la religion védique. Ce n'est donc pas leur création, mais leur sélection qui est en cause et elle échappe à toute analyse vu qu'elle est antérieure à toute documentation. La réduction des entités au nombre de six est un développement interne à la tradition vieil-avestique, mais nous ne pouvons l'expliquer que de manière conjecturale. La composition du groupe ainsi fixé est intermédiaire entre l'Avesta ancien et l'Avesta récent, qui en montre encore quelques soubresauts.

Selon l'apparence, le panthéon de l'Avesta récent est donc composé de deux groupes distincts de divinités : d'une part, les allégories *aməšas spəntas* héritées du passé vieil-avestique, d'autre part, les dieux *yazatas*, qui sont réputés, en vertu du schéma dialectique, les personnalités divines du passé indo-iranien répudié par les Gāthās. Cette conception, que Narten n'a pas remise en cause, mérite que l'on examine sa légitimité.

Le système selon lequel s'organise le panthéon des dieux de l'Avesta récent est documenté, d'une part, par les parties récentes du Yasna, d'autre part, par le recueil des Yashts. Les deux témoignages sont apparemment différents. Tandis que les Yashts forment la collection des « sacrifices » offerts à titre personnel aux dieux autres qu'Ahura Mazdâ, le Yasna associe ceux-ci, en un panthéon hiérarchisé, au « long sacrifice » conçu pour Ahura Mazdâ. Mais, dans un cas comme dans l'autre, les dieux se partagent les divisions du temps.

Les premiers chapitres du Yasna énumèrent les divisions du jour qui peuvent constituer l'horaire de la cérémonie et les répartissent comme suit entre les dieux :

1. *hāuuani*- « matinée » : *Miθra* et *Rāman*.
2. *rapiθβina*- « temps de midi » : *Aša* et le Feu.
3. *uzaīieirina*- « après-midi » : *Apqm Napāt* et l'Eau.
4. *aibigāiia*- *aibisrūθrima*- « première partie de la nuit » : les *Frauuāšis*, *Vərəθraγna*, etc.
5. *uśahina*- « seconde partie de la nuit » : *Sraoša*, *Rašnu*, etc.

Les dieux des Yashts sont aussi les patrons d'une certaine durée en ce sens qu'approximativement, ils ont donné leur nom aux jours du mois. L'équivalence entre la liste des jours et celles des Yashts n'est pas parfaite, mais il est clair que l'on a œuvré pour que l'hymnaire et le calendrier correspondissent le mieux possible :

Jours	Yashts	Titres moyen-perses détournés
1. <i>Daθuš</i> (= Ahura Mazdā)	1. <i>Ahura Mazdā</i>	—
2. <i>Vohu Manah</i>	2. <i>Amāšas Spəntas</i>	—
3. <i>Aša Vahišta</i>	3. <i>Aša</i>	—
4. <i>Xšaθra Vairiia</i>	—	—
5. <i>Spəntā Ārmaiti</i>	—	—
6. <i>Hauruuatāt</i>	4. <i>Hauruuatāt</i>	—
7. <i>Amərətāt</i>	—	—
8. <i>Daθuš</i>	—	—
9. <i>Ātar</i> (le Feu)	—	—
10. <i>Āpō</i> (les Eaux)	5. <i>Anāhitā</i>	<i>avqn</i>
11. <i>Huuarəxšaēta</i> (Soleil)	6. <i>Soleil</i>	—
12. <i>Māh</i> (Lune)	7. <i>Lune</i>	—
13. L'étoile <i>Tištiriia</i>	8. <i>Tištiriia</i>	—
14. <i>Gaoš</i> « (âme) de la Vache »	9. <i>Druuāspā</i>	<i>gəuš urune daruuāsp</i>
15. <i>Daθuš</i>	—	—
16. <i>Miθra</i>	10. <i>Miθra</i>	—
17. <i>Sraoša</i>	11. <i>Sraoša</i>	—
18. <i>Rašnu</i>	12. <i>Rašnu</i>	—
19. Les <i>Frauuāšis</i>	13. Les <i>Frauuāšis</i>	—
20. <i>Vərəθraγna</i>	14. <i>Vərəθraγna</i>	—
21. <i>Rāman</i>	15. <i>Vāiiu</i>	<i>rām</i>
22. <i>Vāta</i>	—	—
23. <i>Daθuš</i>	—	—
24. <i>Daēnā</i> (Religion)	16. <i>Cistā</i>	<i>dēn</i>
25. <i>Aši</i>	17. <i>Aši</i>	—
26. <i>Arštāt</i>	18. <i>Arštāt</i>	—

27. <i>Asman</i> (Voûte céleste)	–	–
28. <i>Zam</i> (Terre)	19. <i>Xʷarənah</i>	<i>zamiīād</i>
29. <i>Mąθra spənta</i> (Formule bénéfique)	20. <i>Haoma</i>	–
30. <i>Anaγra</i> (Lumières infinies)	21. Étoile <i>Vanant</i>	–

Dans le cas du mazdéisme avestique, nous n'avons pas affaire à cette situation où il existe des personnalités intermédiaires « entre les dieux et les hommes », comme dit le titre de ce colloque. Seul Ahura Mazdâ est indépendant des divisions de la durée et tous les autres dieux, qu'il s'agisse des antiques *aməšaš spəntas* ou des nouveaux venus ou revenus de l'Avesta récent, sont subalternes en ce qu'ils ne sont, selon la belle expression d'Alberto Cantera, que les articulations du temps⁶. Ce clivage a pour conséquence évidente que, dans le cadre des origines mazdéennes, soulever la question de la subsidiarité divine équivaut nécessairement à soulever celle de la formation d'un certain type de monothéisme. Par bonheur, les textes sont assez explicites pour en dévoiler le critère exact, qui permet, si nous l'identifions (ce ne fut pas toujours le cas), d'échapper aux spéculations et aux rêveries plus ou moins inspirées. Ahura Mazdâ est le dieu dominant, parmi une kyrielle d'autres, parce qu'il est le seul qui occupe l'éternité du temps.

Nous n'avons pas toujours autant de chance et, pour bien faire comprendre la situation, il convient d'insister sur la faiblesse documentaire de l'Avesta :

1. L'Avesta est un document isolé. Aucun vestige archéologique, aucune iconographie, aucune source étrangère ne peuvent lui être rapportés. Il est le seul témoin de lui-même.

2. Il est aussi le document originel. Nous sommes donc incapables de percevoir ce qui l'a précédé. Le renversement de la titulature qui fait des dieux de l'Inde ses démons, les divergences de son panthéon avec celui du Veda, l'ascension d'Ahura Mazdâ et la formation du noyau de base des entités sont des données acquises, aux origines insaisissables. Le fait que seuls trois dieux de l'Avesta récent correspondent à un dieu védique (*Miθra* : *Mitrá*, *Apəm Napāt* : *Apām Nápāt*, *Vāiiu* : *Vāyú*) rend à mon avis improbable que les fluctuations du panthéon résultent d'une répudiation suivie d'une réhabilitation. Il faut nécessairement évoquer la possibilité d'une dialectologie de l'onomastique divine (mais c'est une autre question, qu'il faut laisser aux temps à venir).

3. Enfin, l'Avesta est un document dramatiquement limité. Ce n'est pas, comme le Veda, une bibliothèque, comme la Bible, un vaste tissu littéraire, comme le Coran, un livre sacré. C'est et c'est seulement un récitatif liturgique. De chronique historique, d'épopée, de légende, de stipulation juridique, d'incantation magique, il ne contient que des bribes allusives mises

⁶ On notera qu'Aša est le seul *aməšaš spənta* à patronner une division du jour et que l'heptade monopolise la première semaine du mois.

au service du discours que l'on veut faire entendre aux dieux lors des cérémonies. Il s'agit donc d'un document non seulement mince, mais aussi étroitement contextualisé. Paradoxalement, l'étroitesse de cette perspective nous offre une autre de nos certitudes : cette liturgie est l'une des deux variantes autonomes du sacrifice indo-iranien, le sacrifice de l'Iran zoroastrien, qui s'est progressivement différencié du sacrifice brahmanique tout en lui restant étroitement apparenté. Et si cette différenciation a comporté la formation d'un type particulier de monothéisme, il faut y voir l'effet de la spéculation sur le sacrifice.

Le catalogue des *yazatas* de l'Avesta récent permet une autre observation simple : leur subsidiarité est aussi l'effet naturel de leur personnalité. La plupart d'entre eux sont, soit des départements de la nature, soit, tels les vieux *aməšaš spəntas*, des forces abstraites mises en œuvre par le sacrifice. Comment les départements de la nature, même les plus imposants, pourraient-ils prétendre à l'égalité, voire à la rivalité, avec l'incommensurable et inaccessible Père Ciel, dont Ahura Mazdâ est l'avatar iranien ? Quelle ambition pourraient nourrir les allégories du rite contre celui que leur organisation agencée est censée servir ? Une hiérarchie interne aux deux catégories est elle aussi naturelle. Il y a une différence entre le soleil, acteur du cycle diurne, ou l'étoile Sirius (*Tištriia*), moteur de la production des pluies, et la multitude des points d'eau, des gués et des carrefours, auxquels on doit aussi le sacrifice. Le dieu *Sraoša*, qui incarne la totalité des rumeurs sacrificielles, annexe comme collaboratrice (*hamkār*) *Arštāt*, la déesse Rectilinéarité, qui figure son arrivée sans détour à l'oreille des dieux.

Les deux catégories de dieux présentent toutefois une différence fondamentale. Les départements du cosmos constituent un corps limité par l'analyse du réel observable, les allégories du rite peuvent proliférer au gré de la spéculation sacrificielle. Les quatre entités fondamentales du système gâthique ont, dès le départ, des compagnons et compagnes, qui survivront hors heptade, et le processus de personnalisation persiste dans l'Avesta récent. *Sraoša* et *Aši* sont des divinités à part entière dès les Gâthâs, *Vərəθraγna* et les *Fravašis* ne le deviennent que dans l'Avesta récent. Le système religieux de l'Avesta dans son ensemble, depuis le document des origines jusqu'à la liturgie définitive, permet la théogenèse. C'est la vigueur et l'inventivité de la spéculation sacrificielle qui impulse le processus de théogenèse et celui-ci explique, par la spécificité de ses sélections, les divergences entre le panthéon védique et le panthéon mazdéen, et, par sa longue durée, celles entre le panthéon vieil-avestique et le panthéon récent. Ce qui caractérise le passage du premier au second, c'est la multiplication des dieux. La presque totalité de ces dieux étant nouveaux et par nature subalternes, la multiplication n'est pas un retour au passé polythéiste, mais le produit d'une théogenèse continue, qui n'est incompatible ni avec les pratiques du passé, ni avec un monothéisme non exclusif, dès lors que les critères de subsidiarité sont explicitement énoncés.

L'INTERCESSION DANS LA CIVILISATION MÉSOPOTAMIENNE *

Dominique Charpin, Collège de France, UMR 7192

Le colloque dans le cadre duquel s'inscrit la présente communication s'interroge sur les êtres qui servaient d'intermédiaires entre les dieux et les hommes dans le Proche-Orient ancien et son sous-titre précise : « Anges, démons et autres... » Il sera ici surtout question des « autres ». Dans ce contexte, il m'a en effet semblé intéressant de mettre l'accent sur l'intercession¹. Je voudrais montrer qu'il ne s'agissait pas seulement d'un fait religieux, mais aussi d'une réalité sociale essentielle : l'intercession entre hommes et dieux se calquait sur ce type de rapport, aussi bien dans le vocabulaire employé que dans certaines pratiques. Je m'en tiendrai le plus souvent à mon époque de prédilection, les quatre premiers siècles du deuxième millénaire avant notre ère, soit la période généralement désignée comme paléo-babylonienne, mais sans exclusive, car il s'agit d'un phénomène de longue durée. Je voudrais une fois de plus montrer à quel point le recours aux documents d'archives permet de compléter utilement les indications qui figurent dans des hymnes, des prières, des rituels ou autres écrits relevant de ce qu'on désigne comme textes « religieux »².

Nous analyserons d'abord une des expressions-clés servant à désigner l'intercession, aussi bien dans le monde des hommes que dans celui des

* Cette contribution a été préparée dans le cadre du projet « ARCHIBAB (Archives babyloniennes, XX^e-XVII^e siècles av. J.-C.) », dont la phase 2 est financée pour 2011-2014 par l'ANR (Agence Nationale de la Recherche) au titre des « programmes blancs » ; voir <http://www.archibab.fr>, où on trouvera le développement des sigles ici utilisés. Je suis heureux d'avoir été invité à participer à ce colloque organisé par Th. Römer, directeur de l'IPOA (Institut du Proche-Orient Ancien), qui regroupe, au sein de l'Institut des Civilisations du Collège de France, les recherches organisées autour des deux chaires *Milieus bibliques* et *Civilisation mésopotamienne*. Je remercie également B. Fiette pour sa relecture de mon manuscrit et ses suggestions.

¹ À ma connaissance, l'intercession n'a pas été étudiée en tant que telle, au contraire de l'arbitrage (cf. S. LAFONT, « L'arbitrage en Mésopotamie », *Revue de l'arbitrage* 4, 2000, p. 557-590) ou de la calomnie (J. M. SASSON, « "Nothing so Swift as Calumny" : Slander and Justification at the Mari Court », in T. BOY et al. (éds.), *The Ancient Near East, A Life! Festschrift Karel Van Lerberghe*, OLA 220, Louvain/Paris/ Walpole 2012, p. 525-542).

² S'agissant de figures prophylactiques, dieux et démons, je songe par exemple au travail de F. A. M. WIGGERMANN, *Mesopotamian Protective Spirits. The Ritual Texts*, CM 1, Groningue 1992, qui a cherché à combiner l'étude des rituels et celle des représentations figurées.

dieux. Nous verrons ensuite comment la porte des palais comme celle des temples était un lieu crucial pour l'intercession. Pour finir, nous constatons qu'on avait souvent recours à la médiation des femmes ou des déesses pour atteindre leur époux.

1. PRENDRE LA DÉFENSE DE QUELQU'UN (*ABBÛTAM ŠABÂTUM*)

Les cours royales étaient en Mésopotamie le lieu d'intrigues multiples : pour jouir de la faveur du souverain, mieux valait bénéficier du soutien de personnages puissants. Sollicitant l'intervention du secrétaire du roi de Mari Zimri-Lim, un correspondant lui écrivit³ :

« Lorsque je me trouvais à Mari auprès de mon seigneur, et que tu étais mon ami et que tu combattais de mon côté, j'ai pu constater ta puissance. Tout ce que tu disais devant mon seigneur était agréé ; rien ne passait outre ton avis. »

Du point de vue lexical, on peut repérer beaucoup de ces situations grâce à l'expression *abbûtam šabâtum*. Elle signifie littéralement « prendre le statut de père (de quelqu'un) », d'où la traduction « prendre la défense/ le parti de quelqu'un, se poser en protecteur de quelqu'un »⁴.

1.1. Dans le monde des humains

Premier exemple : la scène se passe à Ilan-šura, une des capitales du triangle du Habur. Le roi local jouissait du soutien du roi de Mari Zimri-Lim, dont il avait épousé deux filles. Il bénéficiait de renforts militaires : une troupe de soldats mariotes stationnait dans sa ville, prête à l'aider face à un ennemi extérieur ou intérieur. Mais les deux responsables de cette garnison entrèrent en conflit. L'un d'eux, Uštašni-El, jugea prudent de se rendre à Mari exposer son point de vue. Mais pendant ce temps, un envoyé du roi de Mari, Ulluri, arriva en inspection à Ilan-šura. Une fois revenu à son poste, Uštašni-El écrivit donc au secrétaire du roi, Šunuhra-Halu⁵:

³ Lettre du roi d'Ašnakkum Šadum-labu'a à Šunuhra-Halu ARM 28 109 : (5) [i-nu]-ma i-na m[a-ri^{ki} ma-ha]-ar be-lí-ia uš-bu (6) [ù] ra-i-mi at-ta ù [a-na] 'i¹-di-ia tam^o-ta-ah-šú ra-bu-ut-ka (7) [a-mu-u]r 'ma¹-li ša ma-ha-ar be-lí-ia ta-qa-ab-bu-ú [ma]-ah-r[a-at] (8) [mi-im-ma] 'i¹-[n]a qa-bé-e-ka ú-ul i-it-ti-iq.

⁴ On notera qu'aucun des exemples analysés dans la section qui suit ne figure dans le CAD Š p. 24, volume qui a plus de 50 ans d'âge (le volume A/1, plus récent, se contente p. 51a de renvoyer au volume Š) ; on n'y trouvera qu'un exemple médio-babylonien, plusieurs exemples néo-assyriens et surtout des citations de textes religieux récents.

⁵ ARM 26/2 344 : (5) aš-šum a-na še-er be-lí-ia al-li-kam-ma (6) it-ti be-lí-ia an-na-am-ru-ma (7) be-lí a-na i-la-an-šú-ra^{ki} (8) ú-wa-e-ra-an-ni an-ni-ki-a-am (9) 'ia-am-šú-um pī-i ša-bi-im (10) e-li-ia uš-ta-ba-al-ki-it (11) ù ul-lu-ri a-bu-ut ia-am-šú-im (12) ša-bi-it 'um¹-ma-a-mi ki-ma ka-ti (13) 'š[u-nu-u]h-ru-ha-lu (14) a-bu-ut-ka ša-ab-tu (15) ù a-na-ku a-bu-ut ia-am-šú-im (16) ša-ab-ta-ku (T.17) i-tu-úr-ma 'ul-lu-ri (18) ki-a-am iq-bé-e-em (19) um-ma-a-mi at-la-kam (R.20) a-na ma-ri^{ki} a-na-as-sà-ah-ka (21) be-lí a-na-ku a-ap-pa-al (22)

« ⁵Relativement au fait que je suis allé chez mon seigneur, ⁶que j'ai eu une entrevue avec mon seigneur, ⁷⁻⁸et que mon seigneur m'a (r)envoyé à Ilan-šura avec des instructions, ⁹⁻¹⁰ici, Yamšum en a profité pour retourner la troupe contre moi. ¹¹Et Ulluri prend le parti de Yamšum (*abbût Y. šabit*) en disant : «¹²De même que toi, ¹³⁻¹⁴Šunuhra-Halu prend ton parti (*abbûtka šabtu*), ¹⁵⁻¹⁶moi, je prends le parti de Yamšum (*abbût Y. šabtâku*) ! » ¹⁷Derechef, Ulluri ¹⁸m'a dit ceci : « ¹⁹Va-t'en ! ²⁰Je te mute à Mari ! ²¹J'en prends personnellement la responsabilité vis-à-vis du roi. » ²²Mais moi, je lui ai répondu ceci : «²³⁻²⁴Tant que je n'aurai pas vu une tablette de mon seigneur, ²⁴⁻²⁵je ne quitterai pas la ville d'Ilan-šura ». ²⁶Or, voici qu'Ulluri ²⁸apporte à mon seigneur ²⁷des calomnies et des méchancetés contre moi : ²⁹sois présent, et réponds, pour l'amour de moi ! »

On voit donc comment un conflit local entre deux officiers se superposa à une autre ligne de fracture dans l'entourage du roi : on peut en effet penser que le fait qu'Ulluri ait pris le parti de Yamšum alors que Šunuhra-Halu soutenait son adversaire Uštašni-El n'était pas dû au hasard et que les deux hommes avaient déjà des raisons de s'affronter.

Quelques années plus tôt, un conflit avait opposé deux autres membres de l'entourage royal, Sammetar et Yasim-Sumu. Le premier était « premier ministre » (*šukkallum*) du roi Zimri-Lim, alors que le second était son « ministre des finances » (*šandabakkum*). On trouve cette allusion dans une lettre du général Yassi-Dagan à Sammetar⁶ :

« ⁵⁵Autre chose. Au sujet de la querelle de Yasim-Sumu, j'ai entendu dire ceci : «Yasim-Sumu a dit ceci par devant Sammetar : «⁵⁸De même que toi, tu es responsable des gouverneurs, ⁵⁹moi, tout comme toi, je suis responsable des intendants ! ⁶⁰En dehors du roi, je ne dois demander son avis à personne ! » Voilà ce que j'ai entendu dire. Pour autant que je vois, Asqudum prend le parti de Yasim-Sumu. »

La question était de savoir si, dans les provinces, les intendants dépendaient du gouverneur local, ou s'ils étaient directement rattachés au « ministre des finances » (*šandabakkum*) de la capitale, comme le prétendait Yasim-Sumu. Asqudum, devin et beau-frère de Zimri-Lim, jouait un rôle

ù a-na-ku ki-a-am a-pu-ul-šu (23) um-ma a-na-ku-ú-ma a-di tup-pí be-lí-ia (24) la-a a-mu-ru a-lam i-la-an-šú-ra^{ki} (25) ú-ul e-ze-eb (26) i-na-an-na a-nu-um-ma ul-lu-ri (27) kar-ší-ia ù la-a dam-qa-ti-ia (28) a-na be-lí-ia na-ši (29) i-zi-iz-ma aš-šu-mi-ia a-pu-ul.
⁶ Inédit A.713 : (55) ša-ni-tam aš-šum še-el-tim ša ia-si-im-su-mu-ú (56) ki-a-am eš-me um-ma-m[i] ia-si-im-su-mu-ú (57) a-na pa-ni sa-am-me-tar ki-a-[a]m [i]q-bi um-ma šu-ma (58) [k]i-ma at-[t]a ša-pí-t[ú]-[ta]m [q]t-pa-a-ta (T.59) a-na-a-ku ki-ma ka-ta-ma a-bu-ut É-tim qí-pa-a-ku (60) ul-la-nu-um LUGAL be-lí-ia da-ha-at ma-am-ma-an ú-ul a-ša-al (61) an-ni-tam eš-me i-na ma-li a-na-a-t-tà-lu a-bu-ut ia-si-im-su-mu-ú (62) 'às-qú-du-um ša-bi-it. Cet inédit a été cité et commenté à plusieurs reprises (réf. dans www.archibab.fr). Pour l'exploitation des données de ce texte par rapport à l'organisation administrative du royaume, voir D. CHARPIN, « Un nouveau "protocole de serment" de Mari », in S. C. MELVILLE et A. L. SLOTSKY (éds.), *Opening the Tablet Box: Near Eastern Studies in Honor of Benjamin R. Foster*, CHANE 42, Leyde/Boston 2010, p. 51-77 ; p. 68.

très important auprès du roi de Mari⁷ : pour Yasim-Sumu, bénéficiaire de son soutien était essentiel et c'est pourquoi Yassi-Dagan informa son frère Sammetar de cet appui.

Parfois, l'expression ne renvoie pas à une personne, mais plus abstraitement à une affaire la concernant : dans ce cas, on ne dit pas *abbût NP šabâtum* « prendre la défense de NP », mais *abbût awât NP šabâtum* « prendre la défense de l'affaire de NP ». Un premier exemple nous emmène à Alep. Le roi de Mari y avait envoyé son chef de musique Rišiya et son devin Asqudum pour arranger son mariage avec Šibtu, la fille du roi d'Alep Yarim-Lim. Le « premier ministre » de celui-ci, dénommé Šimrum, servit d'intermédiaire entre les envoyés du roi de Mari et son maître⁸ :

« ⁶⁻¹⁰Nous avons exposé par devant Šimrum les instructions que mon seigneur nous avait données, à Asqudum et à moi-même. Šimrum s'est fort réjoui des instructions de mon seigneur. ¹¹⁻¹²Et Šimrum assumera devant le roi Yarim-Lim la défense de notre affaire (*abbût awâtini ... šabit*). ¹³⁻¹⁶Šimrum exposera en détail devant le roi ce qu'il faut pour arranger (ce qui fait l'objet) des instructions de notre seigneur et qu'on nous réponde comme il faut. »

La suite de la lettre montre que l'intervention du ministre alépin n'était pas totalement désintéressée : les envoyés du roi de Mari demandaient qu'on leur envoie d'urgence une chanteuse nommée Karanatum, que Šimrum avait déjà réclamée⁹... Cette lettre a ceci d'intéressant, que l'expression n'est pas rendue de façon personnelle, mais abstraite. Rišiya aurait pu écrire l. 11 *abbûtini ... šabit* « il a pris notre défense », mais il a choisi l'expression *abbût awâtini ana NP LUGAL šabâtum* « prendre la défense de notre affaire devant le roi Yarim-Lim ». On retrouve la même formulation dans une lettre de La'um au secrétaire du roi Zimri-Lim, Šunuhra-Halu¹⁰ :

« Prends ma défense (*abbût awâtia šabat*), de sorte que mon séjour à Ešnunna ne se prolonge pas ! »

Ce passage confirme que l'expression implique une intervention directe et immédiate. La'um, envoyé en mission à Ešnunna, souhaitait manifester

⁷ Voir en dernier lieu D. CHARPIN, « Patron and client : Zimri-Lim and Asqudum the diviner », in K. RADNER et E. ROBSON (éds.), *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, Oxford 2011, p. 248-269.

⁸ ARM 26/1 9 : (6) *wu-ú-ur-ta-am ša às-qú-du-um* (7) *ù i-ia-ti be-lí ú-wa-i-ra-an-né-ti* (8) *ma-ha-ar šī-im-ri* (9) *ni-iš-ku-un-ma a-na wu-ú-ur-ti be-lí-ne* (10) *šī-im-ru-um ma-di-iš ha-di* (11) *ù a-bu-ut a-wa-ti-ni a-na LUGAL ia-ri-im-li-im* (12) *šī-im-ru-ma ša-bi-it* (13) *ša ka-ša-ar wu-ú-ur-ti be-lí-ne* (14) *ù i-ša-ri-iš a-pa-li-ni* (15) *šī-im-ru ma-ha-ar LUGAL* (16) *iš-ta-na-ak-ka-an*.

⁹ Cf. N. ZIEGLER, *Florilegium marianum IV. Le Harem de Zimrî-Lîm. La population féminine des palais d'après les archives royales de Mari*, Mémoires de NABU 5, Paris 1999, p. 96, § 3.9.1.

¹⁰ Inédit M.14420 : (8') *a-bu-ut a-wa-ti-i[a]* (9') *ša-ba-at-[ma]* (10') *i-na ÈŠ.NUN.NA^{ki}* (T.11') *u₄-mu-ia la i-re-[qú-ú]*.

ment recevoir rapidement une lettre du monarque lui demandant de rentrer : le secrétaire de Zimri-Lim était sûrement le mieux placé pour suggérer au roi l'envoi d'un tel ordre.

Un dernier épisode se situe à nouveau à Alep. Le roi yaminite Dadi-hadun écrit à la reine de Mari Šibtu pour lui raconter comment il avait pu calmer le roi Hammu-rabi d'Alep, en colère contre sa sœur¹¹ :

« ⁴⁻⁷J'ai exposé devant Hammu-rabi le détail de ce que tu m'as écrit et j'ai apaisé son cœur. ⁸⁻⁹Autre chose : voici comment j'ai exposé le problème : ¹⁰⁻¹¹Par Addu, seigneur d'Alep, et par le dieu de ton père ! ¹²⁻¹⁵L'an dernier, Hammu-dadum en s'installant, m'a dit : ¹⁶⁻¹⁸Mon seigneur Hammu-rabi a écrit que Šibtu n'avait cure de lui. ¹⁹⁻²³Mon cœur s'est alors grandement mis en colère. Par cela, il était évident qu'on l'avait calomniée auprès de toi et qu'on avait suscité ta colère. ²⁴⁻²⁷Hammu-rabi a dit : "Voilà qui est vrai : on l'a calomniée auprès de moi et j'ai été très fâché contre elle." ²⁸⁻³³Maintenant, je viens d'apaiser son cœur. Il n'y a plus de grief ! Tout comme moi, j'ai pris ta défense, puisse Šamaš prendre la défense de mes affaires ! »

La notation finale est très intéressante, puisqu'elle met en parallèle le monde des humains et celui des dieux : Dadi-hadun ne demande pas à Šibtu de lui rendre la pareille, en intervenant en sa faveur auprès de son époux Zimri-Lim. Il déclare espérer que sa bonne action à l'égard de Šibtu lui vaudra la protection du dieu-Soleil Šamaš, qui était le dieu de la justice. Ce désintéressement affiché trouve un écho dans le célèbre « Hymne à Šamaš », qui déclare à propos du juge intègre¹² :

« Quant à celui qui refuse un présent mais prend la défense du faible (*šābitu abbūti enše*),
cela plaît à Šamaš, et il prolongera sa vie. »

Les rapports de Dadi-hadun avec Zimri-Lim ayant connu des hauts et des bas, il est probable qu'il espérait bien qu'en cas de besoin la reine Šibtu interviendrait en sa faveur...

¹¹ FM 7 2 (= ARM 10 156 = LAPO 18 1134) : (4) *te₄-ma-am ga-am-ra-[am]* (5) *ša ta-aš-pu-ri-im [ma-ha-a]r* (6) *ha-am-mu-ra-bi aš-[ku-u]n-ma li-ib-ba-šu* (7) *ú-t[e-eh]* (8) *ša-ni-tam te₄-ma-am ki-[a-am aš-ku-un-šum]* (9) *um-ma a-na-ku-[ma]* (10) *aš-šum* ^aISKUR *be-el ha-l[a-ab^{ki}]* (11) *ù DINGIR-lim ša a-bi-ka* (12) *ša-da-ag-de-em-[ma]* (13) *ha-am-mu-da-d[u-um]* (T.14) *ki-a-am it-ta-aš-ba-a[m]* (15) *um-m[a] š[u-ú]-m[a]* (R.16) *[be-lí]* *ha¹-a[m-mu-ra-bi]* (17) *[iš-p]u-ur-ma ki-ma* ^{r^{munus}} *[šī-ib-tu]* (18) *da-'a₄-as-sú ú-ul i-[ša-lu]* (19) *ù li-ib-bi ma-di-iš* (20) *iz-zi-iq i-na an-né-tim* (21) *pí-qa-at ka-ar-ší-[ša]* (22) *i-ku-lu-ni-kum-[ma]* (23) *li-ib-ba-ka ú-ša-a[z-zi-qú]* (24) *um-ma ha-am-mu-ra-bi-m[a]* (25) *ki-na-at an-ni-tum* (26) *ka-ar-ší-ša i-ku-lu-nim-ma* (27) *ú-ša-al-li-im-ši* (28) *i-na-na li-ib-ba-šu* (29) *ut-te-eh mi-im-ma hi <-tí> -tu-um* (T.30) *ú-ul i-ba-aš-ši ki-ma a-na-ku* (31) *a-bu-ut-ki aš-ba-tu* (32) ^aUTU *a-bu-ut a-wa-ti-ia* (33) *li-iš-ba-at*. Noter que l. 8 *ša-ni-tam*, que j'ai traduit comme d'habitude par « autre chose », introduit en fait un développement de ce qui précède.

¹² W. G. LAMBERT, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford 1960, p. 132 ; p. 99 : *la ma-hir ta-'i-ti ša-bi-tú a-bu-ti en-še* (100) *ta-a-bi e-li* ^aUTU TIL.A *ut-tar*.

1.2. Dans le monde divin

La religion mésopotamienne est fortement marquée par l'anthropomorphisme : les relations entre les divinités au sein du panthéon étaient alors conçues sur le modèle de la vie dans les palais¹³. Un dieu avait non seulement une épouse et des enfants, mais aussi des ministres et toutes sortes de serviteurs : chacun des membres de cet entourage pouvait intervenir auprès du dieu en faveur d'un homme qui l'en priait. Le vocabulaire employé dans un tel cas est exactement le même que celui qu'on vient d'étudier, comme dans cette prière du roi Nabonide¹⁴ :

« Que Nusku, le ministre (*šukkallum*) auguste, écoute mes prières et intervienne pour moi (*lišbat abbûtu*). »

La formulation reste implicite, mais on sait que Nusku était le ministre du dieu Enlil : l'intervention de Nusku auprès d'Enlil était donc conçue exactement de la même manière que celle du ministre Šimrum auprès du roi d'Alep Yarim-Lim dans l'exemple qu'on a déjà examiné.

1.3. Conclusion

Cette approche sémantique, limitée à l'expression *abbûtam šabâtum*, nous a permis de constater que le monde divin était conçu comme un miroir des réalités humaines, et que l'intercession y jouait un rôle important.

2. AUX PORTES DES PALAIS ET DES TEMPLES

Je voudrais maintenant m'intéresser aux êtres qui accueillaient les visiteurs à la porte des palais comme à celle des temples, et jouaient un rôle d'intermédiaires. On verra que le mécanisme d'intercession est curieusement documenté avec plus de détails dans le monde divin que dans celui des humains.

2.1. La notion de divinité protectrice (*lamassum*)

Il faut d'abord préciser une notion complexe : celle de *lamassum*¹⁵. On conçoit le plus souvent les *lamassum* comme des sortes de divinités inférieures. Dans l'iconographie, ces divinités protectrices figurent dans des scènes d'intercession, représentées les mains levées et coiffées d'une tiare à une

¹³ Voir les considérations très intéressantes de W. SALLABERGER, « Pantheon. A. I. In Mesopotamien », in *RIA* 10, 2003-5, p. 294-308 ; p. 305-307.

¹⁴ Inscription de Nabonide n° 1, S. LANGDON, *Die neubabylonischen Königsinschriften*, VAB 4, Leipzig 1912, p. 224 : (II.42) ⁶NUSKU SUKKAL *ši-i-ri su-pi-e-a li-iš-me-e-ma* (43) *li-iš-ba-at a-bu-tu*.

¹⁵ Une utile synthèse est due à D. FOXVOG, W. HEIMPEL et A. KILMER, « Lamma/Lamassu A.I. Mesopotamien. Philologisch », in *RIA* 6, 1980-83, p. 446-453. On a cherché ici à la compléter et à préciser certains aspects de la question.

paire de cornes¹⁶. De fait, une prophétie de la déesse Ištar-Kititum, retrouvée dans son temple à Nerebtum, s'achève par cette promesse et cette demande adressées au roi Ibal-pi-El II d'Ešnunna¹⁷ :

« 22-25 Moi, Kititum, je renforcerai les fondations de ton trône. J'ai installé pour toi une *lamassum* gardienne (*lamassam nâširtam*) : 26 que ton attention (lit. ton oreille) soit (dirigée) vers moi. »

Rien dans ce texte n'indique cependant que *lamassum* désigne une entité divine¹⁸. De même dans une prophétie retrouvée à Uruk, on trouve cette notation¹⁹ :

« Le pasteur fiable, dont le nom est bon (et) la *lamassum* constante, vient d'entrer dans l'Eanna. »

Le parallèle entre *šumum* « nom, réputation » et *lamassum* est intéressant, car on a ici l'impression que le terme *lamassum* désigne une sorte de qualité de la personne. Des notations voisines se retrouvent dans des textes de la pratique, comme dans cette adresse de lettre²⁰ :

« Dis à mon père à qui son dieu créateur a donné une *lamassum* éternelle : ainsi (parle) Zababa-našir. »

À la fin de l'époque paléo-babylonienne, une religieuse-*nadītum* commence une lettre à son père de cette manière²¹ :

« 1-3 Dis à mon père, que mon Seigneur et ma Dame (= les dieux Šamaš et Aya) font vivre : ainsi (parle) Lamassani, celle qui prie pour toi (*kâribtaka*). 4-5 Que mon Seigneur et ma Dame te fassent vivre, toi mon père, pour toujours ! 6-10 Que mon Seigneur et ma Dame donnent pour toujours à toi, mon père, vie, contentement, une *lamassum* prompte à obtenir un accord²² dans

¹⁶ J. M. ASHER-GREVE et J. G. WESTENHOLZ, *Goddesses in Context. On Divine Powers, Roles, Relationships and Gender in Mesopotamian Textual and Visual Sources*, OBO 259, Fribourg/Göttingen, 2013, p. 191-199.

¹⁷ FLP 1674 : (22) *iš-di* ^{gu}GU.ZA-ka (23) *a-na-ku* ^dki-ti-tum (TL.24) *ú-da-na-an la-ma-^{sa}[-am]* (25) *na¹-šī-ir-tam aš-ta-ak-na-ak-¹kum¹* (26) *[ú]-zu-un-ka li-ib-ba-ši-a-am*. M. DE JONG ELLIS, « The Goddess Kititum Speaks to King Ibalpiel: Oracle Texts from Ishchali », *MARI* 5, 1987, p. 235-266 ; p. 258-259.

¹⁸ Le terme de *lamassum* est constamment accordé au féminin, ce que j'ai donc respecté dans mes traductions.

¹⁹ W 19900, 1 : (1) *re-e-ú ki-nu šum-šu dam-qum* (2) *la-ma-sà-šu da-ri-tum* (3) *a-na bi-tim É.AN.NA i-te-ru-ub*. Pour cette prophétie, voir en dernier lieu D. CHARPIN, « Uruk à l'époque paléo-babylonienne », in CDOG 8 (avec bibliographie).

²⁰ AbB 14 91 : (1) *a-na a-bi-ia ša DINGIR-šu ba-ni-šu* (2) *la-ma-sà-am da-ri-tam id-di-nu-šum* (3) *qī-bī-ma* (4) *um-ma* ^dZA.BA₄.BA₄-na-ši-ir-ma.

²¹ AbB 1 61 : (1) *[a-na a-b]i-ia ša be-lí ù be-el-ti ú-ba-a[l-l]a-^[t]ú* (2) *[qī]-bī-ma* (3) *[um]-ma la-ma-sà-ni ka-ri-ib-ta-ka-ma* (4) *be-lí ù be-el-ti da-ri-iš u₄-mī a-bi ka-ta* (5) *li-ba-al-li-tú* (6) *[b]a-la-ṭa-am tú-ub li-ib-bi-im* (7) *[l]a-ma-as-sí qā-bé-e ù ma-ga-ri-im* (8) *i-na É.GAL su-mu-la-DINGIR* (9) *be-lí ù be-el-ti a-na da-ri-a-tim* (10) *a-na a-bi-ia ka-ta li-iš-ru-ku* (11) *ik-ri-ib ak-ta-na-ar-ra-bu* (12) *ma-har be-lí-ia ù be-el-ti-ia* (13) *a-[n]a a-bi-ia ka-ta li-ib-ba-šu-ú*.

²² Selon l'excellente traduction du CAD : « quick to obtain favor (for you) » (CAD L, p. 61b). Le mot à mot est de « parole et accord » (*lamassi qabê u magârim*).

le palais de Sumu-la-El.¹¹⁻¹³ Que la prière (*ikribum*) que je ne cesse de faire soit par devant mon Seigneur et ma Dame pour toi, mon père. »

Ce texte appelle plusieurs remarques. L'indication « *lamassum* de "parole et accord" » montre qu'il s'agit ici d'un être qui intercédera pour le père de la religieuse auprès du roi²³. La bonne formulation de la requête entraînera une réponse positive. L'intercession est le fait d'une religieuse-*nadītum* auprès du dieu auquel elle est vouée, sans doute Šamaš, et de sa parèdre, Aya²⁴. Le nom même de la religieuse mérite d'être relevé : Lamasani signifie « notre *lamassum* ». La jeune fille que l'on vouait à une divinité devenait la *lamassum* de toute la famille.

On pourrait donc avoir l'impression que le terme *lamassum* décrit une sorte de « génie protecteur ». On voit qu'il peut s'agir d'un homme qui sert d'intermédiaire dans un palais, ou d'une religieuse qui prie pour sa famille. Cependant, les grands dieux pouvaient être eux-mêmes les divinités protectrices (*lamassum*) d'une personne. On trouve ainsi dans une lettre, après l'indication qu'il faut mettre les troupeaux de moutons à l'abri de l'ennemi dans la région du Yahrurum šaplum²⁵ :

« Qu'ils y restent une année ! Que Marduk, ton *lamassum*, les garde en bon état ! »

On considérerait en particulier que les rois avaient le dieu de leur capitale comme *lamassum*. À l'époque de Rim-Sin de Larsa, on connaît deux hauts fonctionnaires qui portent des noms typiques de l'onomastique aulique²⁶ : Šamaš-Rim-Sin-lamassašu et Nergal-Rim-Sin-lamassašu, à comprendre comme « Rim-Sin : Šamaš/Nergal est sa divinité protectrice ». Parfois, ces noms étaient abrégés par l'omission du nom du roi, par exemple en Nergal-lamassašu²⁷. Ce cas permet de voir qu'un individu peut avoir plusieurs divinités protectrices (*lamassum*). Comme l'a fait remarquer M. Stol, le choix des noms divins ne doit en l'occurrence rien au hasard : Šamaš était en effet le dieu principal de Larsa, capitale du royaume et Nergal celui de Maškan-šapir, sorte de capitale-bis. Autre exemple : le ministre-SUKKAL du roi de Babylone Abi-ešuh s'appelait de manière significative Marduk-

²³ Pour la mention du « palais de Sumu-la-El », voir ma note sur « Les deux palais de Babylone », *NABU*, 1991, n. 59.

²⁴ S'il s'agit d'une *nadītum* vouée à Šamaš (la lettre provient vraisemblablement de Sippar). L'expression « Mon Seigneur et ma Dame » renvoie à Marduk et Zarpanitum si l'on a affaire à une *nadītum* de Marduk ; voir L. BARBERON, *Archibab 1. Les religieuses et le culte de Marduk dans le royaume de Babylone*, Mémoires de NABU 14, Paris 2012, p. 14-15.

²⁵ AbB 1 7 : (23) MU 1.KAM šī-na li-zi-z[a]-ma (24) ^dAMAR.UTU la-ma-sà-k[a] (25) li-ša-al-li-im-šī-na-ti. On pourrait aussi traduire : « Que Marduk les fasse garder en bon état par ton *lamassum* », mais cf. *infra* n. 27.

²⁶ Cf. M. STOL, « Old Babylonian Personal Names », *SEL* 8, 1991, p. 191-212 ; spéc. p. 209.

²⁷ Les lettres adressées à (Rim-Sin-)Nergal-lamassašu ont été publiées par N. VELDHOUS, « Old Babylonian Documents in the Hearst Museum of Anthropology, Berkeley », *RA* 102, 2008, p. 49-70 (n^{os} 1-5).

lamassašu²⁸ ; son nom complet était sûrement Marduk–(Abi-ešuh–) lamassašu. Du coup, il faut réinterpréter le nom d'un proche du roi Himdiya dans le royaume d'Andarig. R. Whiting avait proposé une lecture ^dU-TU.DINGIR.KAL.GA et compris le nom comme signifiant Šamaš-ilum-dannum (donc « Šamaš est un dieu fort »), ce qui est sans parallèle²⁹. Il faut en fait lire : ^dUTU.^dLAMA.BI = Šamaš-lamassašu « Šamaš est sa divinité protectrice », le possessif -šu renvoyant implicitement au roi Himdiya³⁰.

On voit donc l'élasticité du concept de *lamassum* : le terme pouvait s'appliquer à un humain comme à une divinité, et parmi les divinités aussi bien aux « grands dieux » qu'à des divinités secondaires.

2.2. Les dieux-portiers

Parmi les divinités que nous considérons comme « secondaires » et qui sont qualifiées de *lamassum*, on trouve notamment des dieux installés aux portes des temples et qui servaient d'intermédiaires entre les visiteurs venus de l'extérieur et les divinités, installées au cœur du sanctuaire. Dans l'épilogue du Code de Hammu-rabi figure ce passage très significatif³¹ :

« Que le *šēdum* et la *lamassum*, les dieux de l'entrée de l'Esagil (*ilū ēribūt Esagil*), ainsi que les (murs de) briques de l'Esagil rendent bonne ma réputation (*igerrē ... lidammīqū*) chaque jour auprès de mon Seigneur Marduk et ma Dame Zarpanitum. »

On traduit en général *ilū ēribūt Esagil* par « les dieux qui entrent dans l'Esagil » : il s'agit plus précisément des divinités gardiennes de l'entrée, qui accueillent le visiteur, puis entrent dans le temple pour transmettre sa prière aux dieux résidant à l'intérieur. L'expression *igerrē dummuqum* ici employée est cruciale pour comprendre le rôle de ces gardiens. Il s'agit de

²⁸ K. VAN LERBERGHE et G. VOET, « Kassite Mercenaries at Abiešuh's Fortress », in A. KLEINERMAN et J. M. SASSON (éds.), *Why Should Someone Who Knows Something Conceal It ? Cuneiform Studies in Honor of David I. Owen on His 70th Birthday*, Bethesda 2010, p. 181-186, n^{os} 2:8 ; 3:9 et 4:13.

²⁹ R. M. WHITING, « The Tell Leilan Tablets : A Preliminary Report », *AJA* 94, 1990, p. 568-579 ; p. 576 ; copie dans D. PARAYRE, « Notes sur la glyptique de Tell Leilan à l'époque paléo-babylonienne », in D. CHARPIN et F. JOANNES (éds.), *Marchands, diplomates et empereurs. Études sur la civilisation mésopotamienne offertes à Paul Garelli*, Paris 1991, p. 389-396 ; p. 394.

³⁰ Au passage, cela confirme que Šamaš est la divinité principale d'Andarig. Cf. D. CHARPIN, « Une ville d'Apum au sud du Djebel Sindjar », in N. ZIEGLER et E. CANCEK-KIRSCHBAUM (éds.), *Entre les fleuves II. D'Aššur à Mari et au-delà*, BBVO 24, Gladbeck 2014, p. 65-76 ; p. 70.

³¹ Stèle du Code de Hammu-rabi R.XXV : (48) *še-du-um la-ma-súm* (49) DINGIR.DINGIR *e-ri-bu-ut* (50) É.SAG.ÍL (51) SIG₄ É.SAG.ÍL (52) *i-ge-er-re-e* (53) *u₄-mi-ša-am* (54) *i-na ma-har* (55) ^dAMAR.UTU *be-lí-ia* (56) ^dzar-pa-ni-tum (57) *be-el-ti-ia* (58) *li-dam-mi-qú*. La traduction de M. Roth ne me paraît pas très satisfaisante : « May the protective spirits, the gods who enter the Esagil temple, and the very brickwork of the Esagil temple, make my daily portents auspicious before the gods Marduk, my lord, and Zarpanitu, my lady » (M. ROTH, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, Writings from the Ancient World 6, Atlanta 1995, p. 135).

présenter la requête de quelqu'un auprès d'un dieu ou d'un roi de façon favorable, en sorte que la réponse soit positive. Le mot *igerrûm* a donc un double sens. Il désigne d'abord la « réputation » d'une personne : celui qui intercède en sa faveur doit « rendre bonne » (*dummuqum*) cette réputation. Dans un deuxième temps, *igerrûm* désigne aussi l'« oracle » prononcé par une divinité, suite à la requête de celui qui intercède en faveur d'une personne. Ce sont des hymnes en sumérien qui permettent de comprendre en détail le processus.

On peut d'abord citer un hymne adressé au roi de Babylone Samsu-iluna, lorsqu'il visita le temple du dieu Enki dans l'extrémité méridionale de son royaume, à Eridu³² :

« Que le dieu-qui-se-tient, la bonne divinité protectrice, soit celui qui intercède favorablement en ta faveur dans le sanctuaire de l'Abzu, pour toujours ! »

On sait que l'E-abzu est l'un des noms que portait le temple principal d'Eridu. On aurait donc ici affaire à une visite de Samsu-iluna à Enki et à sa cour divine dans son temple d'Eridu ; la mention du dingir-gub-ba, littéralement « dieu-qui-se-tient », sorte d'huissier à la porte du temple qui annonce aux divinités dans leur cella l'arrivée d'un visiteur, se retrouve dans un autre hymne, qui concerne cette fois le roi de Larsa Rim-Sin dans la ville d'Ur³³ :

« Rim-Sin, nommé par An et Enlil,
quand tu entres par la grand-porte sublime, la grand-porte d'Ur,
que le bon Udug, que le pacifique Lama,
portiers de la grand-porte sublime,
s'illuminent (de joie) à ta vue !
À ta prière qu'à Nanna et Ningal
ils ont fait parvenir,
puissent-ils t'apporter une réponse (i₅-gar) de vie et de paix !
Qu'ils fassent sortir pour toi de l'intérieur de l'Ekišnugal
une bonne [parole²] qui réjouit, un mot de bienvenue !
Que les dieux de vie de la grand-porte sublime
t'ouvrent les vantaux !
Que les dieux protecteurs, gardiens de la grand-porte sublime,
se réjouissent à ta vue!
Puissent leurs traits s'illuminer pour toi ! »

Le texte s'achève ainsi (l. 40-48) :

³² TCL 16 43 : (38') dingir-gub-ba ^dlama-s[a₆-g]a lú-i₅-gar-sa₆-ga-zu hé-a èš-e-abzu-a u₄-da-ri-šè. Cf. D. CHARPIN, *Le Clergé d'Ur au siècle d'Hammurabi (XIX^e-XVIII^e siècles av. J.-C.)*, HEO 22, Genève/Paris 1986, p. 279. Le sumérien i₅-gar-sa₆ est l'équivalent de l'akkadien *igerrê dummuqum*.

³³ UET 6/1 103 : 6-20 ; cf. *Le Clergé d'Ur*, p. 282-283. Le texte a été réédité par N. M. BRISCH, *Tradition and the Poetics of Innovation: Sumerian Court Literature of the Larsa Dynasty (c. 2003-1763 BCE)*, AOAT 339, Münster 2007, p. 204-209 Appendix 9 « Rim-Sin D ».

« Que les dieux-qui-se-tiennent à la grand-porte,
 (et) les dieux-qui-entrent favorables³⁴,
 à ta droite et à ta gauche, en vue d'une vie
 d'éternité, s'avancent avec toi !
 Ta prière à Nanna et Ningal,
 puissent-ils l'amener dans (le temple) !
 Un oracle favorable (giskim sa₆-ga), qui soit sans limitation de temps à ton
 côté,
 ce qu'il peut y avoir de meilleur pour toi, puissent-ils te le procurer !
 Ô Rim-Sin, mon roi ! »

La scène se passe à l'entrée de l'Ekišnugal, le temple du dieu-Lune à Ur³⁵. De part et d'autre de la porte se tenaient des gardiens divinisés, qui sont désignés dans le texte de plusieurs façons. A la l. 8, il est question du « bon Udug (= akk. *šêdum*) » et du « pacifique Lama (= akk. *lamassum*) » ; plus bas, on parle des « dieux de vie » et des « dieux de paix » (ll. 16 et 18). Enfin, les ll. 40 et 41 mentionnent les « dieux-qui-se-tiennent (dingir-gub-ba) à la grand-porte » et les « dieux-qui-entrent (dingir-ku₄-ra) »³⁶. Ces deux dernières appellations semblent renvoyer aux quatre divinités précédemment mentionnées par leurs noms (ll. 36-39) : les plus significatifs sont ^dnî-erim-šu-tab-bi « Celui qui émousse la méchanceté » et ^ddu₁₁-ga-ab-šu-gi₄-gi₄ « Parle : il répétera (cela devant le dieu) »³⁷. Il faut donc imaginer deux paires de statues flanquées de part et d'autre du passage (cf. l. 42 « à ta droite et à ta gauche »). Si leur forme est inconnue, leur fonction en revanche est claire³⁸. Comme leurs noms mêmes l'indiquent, une première paire, celle des « dieux-qui-se-tiennent », doit empêcher les forces hostiles d'entrer et signaler aux divinités principales l'arrivée de visiteurs ; la paire des « dieux-qui-entrent » (dingir-ku₄-ra) était chargée de transmettre aux dieux le message du visiteur et de revenir avec leur réponse (i₅-gar).

Je m'en tiens ici aux témoignages paléo-babyloniens, mais on en possède de plus tardifs dans des textes littéraires comme le *Ludlul bēl nēmeqi*³⁹.

³⁴ N. Brisch a traduit les ll. 40-41 : « When the guardian deities of the magnificent city-gate/Greet the entering gods », ce qui me semble un contresens.

³⁵ En dépit des réserves de N. Brisch (p. 208 *ad* l. 7), je maintiens l'interprétation que j'ai donnée jadis : l'affaire ne se passe pas à la porte de la ville, mais à celle du sanctuaire Ekišnugal (cf. l. 11, 14 et 40-48 !).

³⁶ N. Brisch a commenté : « I wonder if dingir ku₄-ra here refers to Rīm-Sîn himself, the god who enters the city », quoiqu'elle ait plus haut traduit par un pluriel (« the entering gods »). Vu le dossier ici réuni (et déjà dans *Le Clergé d'Ur*), cette hypothèse doit être abandonnée.

³⁷ Selon A. FALKENSTEIN : « Gott : Sprich ! Er wiederholt es (vor der Hauptgottheit) », *BiOr* 22, p. 283b. ^ddu₁₁-ga-ab-šu-gi₄-gi₄ est également connu comme dingir-gub-ba de l'Ebabbar (cf. C. J. GADD, *Iraq* 22, 1960, p. 164-165).

³⁸ Je vais ici un peu plus loin que je ne l'avais fait dans *Le Clergé d'Ur* dans la distinction entre dingir-gub-ba et dingir-ku₄-ra.

³⁹ A. ANNUS et A. LENZI, *Ludlul bēl nēmeqi. The Standard Babylonian Poem of the Righteous Sufferer*, SAACT 7, Helsinki 2010, notamment p. 28 et p. 43 (iv 56).

2.3. L'intercession dans les palais

Le recours à des intermédiaires lorsqu'on ne pouvait directement accéder aux détenteurs du pouvoir se faisait de la même manière dans le monde des humains, et le vocabulaire employé était identique. Ainsi, la princesse Inib-šarri écrivait-elle à Šunuhra-Halu⁴⁰ :

« Intercède favorablement pour moi (lit. rends bons mes *igerrû*) auprès du roi : est-ce que je ne vis pas dans un pays étranger ? »

Vivant loin de Mari, la princesse avait besoin de quelqu'un qui la représente devant le roi. Šunuhra-Halu, secrétaire du roi, devait donc jouer entre Inib-šarri et Zimri-Lim le même rôle d'intermédiaire que les dieux gardiens de l'Ekišnugal entre le roi Rim-Sin d'une part, et le couple divin Nanna/Ningal de l'autre. On voit donc comment l'étiquette qui régissait l'accès au roi dans le palais était transposée dans le domaine du temple.

Un tel cas n'a rien d'unique⁴¹. On peut encore citer cette lettre du prince yaminite Šura-Hammu à Habdu-Malik, « premier ministre » du roi de Mari Zimri-Lim⁴² :

« Que se taisent celui qui me calomnie et celui qui dit du mal de moi devant mon père : intercède en ma faveur (lit. rends bon mes *igerrû*). »

Un double mouvement – négatif et positif – est ici décrit pour que la réputation de Šura-Hammu auprès de Zimri-Lim soit améliorée : non seulement les calomnies et les médisances doivent cesser, mais Habdu-Malik doit aussi dire du bien de lui. On trouve le même mouvement, en sens inverse, dans une malédiction du Code de Hammu-rabi. Le roi de Babylone demande que le roi futur qui ne respecterait pas son œuvre soit puni⁴³ :

« Que Ninlil, la grande mère, dont la parole a du poids dans l'Ekur, la dame qui intercède pour moi (*mudammīqat igerrēya*), (...) rende mauvais son cas (*awassu lilemmīn*) par devant Enlil. »

On voit bien le chiasme entre l'action favorable envers Hammu-rabi (*igerrê dummuqum*), dont Ninlil doit dire du bien dans l'Ekur, temple de son époux Enlil, et l'action négative envers son adversaire, dont elle doit présenter le cas à son époux sous un jour défavorable (*awâtam lummunum*).

De manière significative, on retrouve exactement la même expression (*igerrê dummuqum*) dans une lettre de la princesse Erišti-Aya. Celle-ci avait

⁴⁰ ARM 10 78 : (9) *ù i-ge-er-re-e°* (10) IGI LUGAL *du-um-mi-iq* (T.11) *ú-ul i-n[a m]a-tim* (12) *ša-ni-tim wa-aš-ba-ku*.

⁴¹ Les exemples qui suivent ont été réunis par J.-M. Durand dans ARM 26/1, p. 385 dans sa discussion du terme *igerrû*.

⁴² Inédit A.730 : (23) ... *a-ki-il* (24) *kar-šī-ia* *ù qa-bi* (25) *la dam-qa-ti-ia ma-ha-ar a-bi-i[a]* (26) *[l]i-qī-lu-ma i-gi-re-e* (27) *du-um-mi-iq*. Citation par J.-M. DURAND, ARM 26/1, p. 385, n. 43 (je considère *[l]i-qī-lu-ma* comme l'optatif I de *qīlūm*).

⁴³ Stèle du Code de Hammu-rabi R.XXVI : (81) *°NIN.LÍL* (82) *AMA ra-bī-tum* (83) *ša qī-bī-sà* (84) *i-na É.KUR kab-ta-at* (85) *NIN mu-dam-mi-qā-at* (86) *i-ge-er-re-ia* (...) (89) *i-na ma-har* *°EN.LÍL* (90) *a-wa-sú li-le-mi-in*.

été consacrée au dieu Šamaš comme religieuse-*nadītum* dans le cloître de Sippar. Elle écrivit à son père, le roi de Mari⁴⁴ :

« Ne suis-je pas ton emblème-*šurīnum* priant (*kârībum*), qui intercède pour toi (lit. rend bon tes *igerrû*) dans l'Ebabbar (= le temple de Šamaš) ? »

Après avoir vu un cas d'intercession d'un humain auprès d'un roi, puis d'une déesse auprès d'un dieu, on a ici un cas « mixte » : un humain intercédant auprès d'une divinité.

3. LES ÉPOUSES QUI INTERCÈDENT AUPRÈS DE LEUR MARI

Je voudrais pour terminer faire intervenir dans l'analyse de l'intercession un facteur supplémentaire, celui du genre ; non pour céder à une mode qui – comme toutes les modes – sera bientôt dépassée. Mais parce qu'en l'occurrence, la prise en considération de la différence entre hommes et femmes est signifiante.

3.1. Des déesses intercèdent auprès de leur époux

Un individu nommé Ninurta-qarrad a écrit une lettre-prière à la déesse Ninmug, dans laquelle il lui demande d'intercéder en sa faveur auprès de son époux, le dieu Išum⁴⁵ :

« Dis à ma Dame Nin-mug : ainsi (parle) Ninurta-qarrad, ton serviteur. Išum écoute ce que tu dis : intercède pour moi concernant cette faute que j'ai commise. Quand tu auras intercédé pour moi, j'apporterai joyeusement (lit. avec un visage lumineux) un sacrifice à Išum et pour toi j'apporterai un mouton. Quand je ferai des louanges par devant Išum, je prononcerai aussi tes louanges ! »

Il est intéressant de voir que le vocabulaire employé dans cette lettre est de type juridique : ce que j'ai traduit par « intercéder » (*qatâtî leqûm*) signifie exactement « se porter garant de quelqu'un auprès d'un créancier ou d'une autorité »⁴⁶. On voit donc ici que l'intermédiaire auquel le pécheur a recours est en l'occurrence l'épouse du dieu dont il espère le par-

⁴⁴ ARM 10 38 = LAPO 18 1195 : (9) *a-na-ku ú-ul šu-ri-in-ka-a* (10) *ka-ri-bu-um ša i-na É.BABBAR-ri/-im* (11) *i-gi-ri-ka ú-da-ma-qú*.

⁴⁵ AbB 13 164 : (1) *a-n[a] be-el-ti-ia* ^dNIN[N].MU[G] (2) *qí-bí-ma* (3) *um-ma* ^dNIN.URTA-qar-ra-ad wa-ra-ad-ki-ma (4) *qá-ba-ki* ^di-šum i-še-mi (5) *a-na an-ni-tim hi-ti-tim* (6) *ša ub-l[a]m qá-ta-ti-ia* (7) *it-ti* ^di-šum li-qé-a (8) *i-nu-ú-ma qá-ta-t[i-i]a* (9) *te-el-te-qé* (10) *i-na pa-ni-in na-am-ru-tim* (11) *a-na* ^di-šum ni-qí-a-am (12) *ub-ba-la-am* (13) *ù a-na ka-ši-im* (14) UDU.NÍTA *ub-ba-la-[a]m* (15) *i-nu-ú-ma da-li-li* (16) *a-[n]a [m]a-[h]ar* ^di-šum (17) *a-da-la-lu* (18) *ù da¹-li-li-ki* (19) *lu-ud-lu-ul*. Voir l'édition commentée de A. LENZI, *Reading Akkadian Prayers and Hymns : An Introduction*, Atlanta 2011, p. 105-109.

⁴⁶ Voir H. NEUMANN, « Schuld und Sühne. Zu den religiös-weltanschaulichen Grundlagen und Implikationen altmesopotamischer Gesetzgebung und Rechtsprechung », in J. HENGSTL et U. SICK (éds.), *Recht gestern und heute. Festschrift zum 85. Geburtstag von Richard Haase*, Philippika 13, Wiesbaden 2006, p. 27-43.

don. On possède bien d'autres exemples, notamment avec l'expression *abbûtam šabâtum* analysée plus haut. Un texte hémérologique dit ainsi à propos de l'individu concerné⁴⁷ :

« La déesse Ningal interviendra pour lui (*abbussu iṣabbat*) auprès du dieu Sin. »

Il s'agit là d'une constante dans la religion mésopotamienne. S'adressant au dieu Nabu, le roi Assurbanipal évoque sa parèdre en ces termes⁴⁸ :

« Que Tašmetu, la grande Dame, ton épouse bien-aimée, qui intercède pour moi (*šābitat abbûti*) auprès de toi, ne cesse de te demander (de protéger) ma vie [chaque jour] dans le lit bien préparé ! »

On relève également dans cette prière du roi Nabonide au dieu Šamaš⁴⁹ :

« Quand tu t'installas dans ta cella seigneuriale, la demeure de ta fonction de juge, que les dieux de ta ville et de ton temple apaisent tes soucis (lit. ton foie), que les grands dieux satisfassent ton cœur ! Puisse Aya, la grande épouse-kallatum, qui réside dans la chambre à coucher (*bît mayyali*), faire briller ton visage constamment, puisse-t-elle chaque jour te dire du bien de moi ! »

L'allusion au lit conjugal dans ces deux derniers textes est remarquable : implicitement, c'est en jouant avec l'appétit sexuel de leur époux que les déesses étaient censées influencer sur ses décisions... De manière significative, on ne connaît pas de cas où on demanderait à un dieu de servir d'intermédiaire auprès de son épouse, même lorsque c'est celle-ci qui détient le pouvoir, comme Gula à Isin.

⁴⁷ A. LIVINGSTONE, *Hemerologies of Assyrian and Babylonian Scholars*, CUSAS 25, Bethesda 2013, p. 112 ii : (38) ... ^dNIN.GAL (39) *ana* ^d30 *ab-bu-su ta-ša-ba-at*.

⁴⁸ Le texte figure sur des colophons de la bibliothèque d'Assurbanipal à Ninive : H. HUNGER, *Babylonische und assyrische Kolophone*, AOAT 2, Neukirchen-Vluyn 1968, p. 106 n° 338 : (21) [^dtašme]tu DAM GAL-tú hi-ir-tú na-ram-ta-ka (22) *ša-bi-ta-at ab-bu-ut-ti* (23) *ina mah-ri-ka ina ma-a-a-al tak-né-e* (24) [^dūmišam] *la na-par-ka-a li-ter-riš-ka ba-lá-ti*.

⁴⁹ S. LANGDON, VAB 4, p. 259, n° 6 (restauration de l'Ebabbar à Sippar), avec correction d'après M. Nissinen, « Akkadian Rituals and Poetry of Divine Love », in *Melammu Symposia II*, Helsinki, 2001, p. 93-136 (p. 106) : (ii.17) *ina papāhi bēlūtika šubat dayyānūtika ina ašābika* (18) *ilāni ālika u bītika lišapšihū kabtatka* (19) *ilāni rabūti lib-baka liṭibbi* (19) *Aya kallati rabūti āšibat bīt mayyali kayyānamma pānūka lišnammir ūmišam dami < q > tāya liqbīku*.

Voir également le texte bilingue cité par le CAD § p. 24b, où l'on demande à la déesse Aya : « Prends ma défense auprès de ton époux bien-aimé, l'héroïque Šamaš ! » (OECT 6 pl. 19 : ur-sag šul ^dutu-ra mu-ut-na ki-āg-zu ubi dib-ba-ta : *ana qarrādi eṭlu* ^dŠamaš *hā'iri narāmeki abbūtī šabtī-ma*).

3.2. Des épouses intercèdent auprès de leur mari

Les cas où on passe par la femme pour atteindre le mari (rois ou hauts responsables) ne sont pas aussi fréquents qu'on pourrait le croire. Je me limiterai à un seul exemple, qui nous provient une fois encore d'Alep⁵⁰. Le roi d'Alep Yarim-Lim avait souhaité que son gendre, le roi de Mari Zimri-Lim, lui fasse présent d'une musicienne, nommée Duššuba ; peut-être l'avait-il remarquée lorsque Zimri-Lim lui rendit visite peu auparavant⁵¹. Or, comme l'a montré Nele Ziegler, les musiciennes n'étaient pas seulement appréciées pour leur art : elles devenaient dans certains cas des concubines⁵². Gašera, épouse de Yarim-Lim, ne voyait manifestement pas cela d'un bon œil et elle demanda à son gendre de ne pas donner suite à cette demande. Zimri-Lim lui avait répondu⁵³ : « Si je la donne à quelqu'un d'autre, alors Yarim-Lim ne se fâchera-t-il pas contre moi ? » La reine d'Alep ne fut donc pas convaincue qu'elle obtiendrait gain de cause. Le roi de Mari poursuivit sa lettre ainsi⁵⁴ :

« ⁹⁻¹⁰Lorsque je suis arrivé à Mari, toi, tu avais envoyé sans discontinuer de nombreuses lettres. ¹¹Voilà que tu en as (encore) envoyé une à ta fille. ¹²⁻¹⁴J'ai donc appris ce que tu avais écrit à ta fille Šibtu, qu'il fallait la refuser. ¹⁴⁻¹⁶Je ne donnerai pas cette femme à Yarim-Lim ; je la donnerai à Aplahanda. ¹⁷⁻¹⁹Calme-toi en ce qui concerne cette femme ; ne t'inquiète plus d'aucune façon à son propos ! »

On voit donc comment la reine d'Alep passa par l'intermédiaire de sa fille pour obtenir satisfaction : manifestement, Šibtu sut convaincre son époux.

3.3. Des femmes consacrées intercèdent auprès d'un dieu

Cela nous conduit à une nouvelle façon de comprendre l'intercession des femmes consacrées, décrites comme *kāribtum* etc. De nombreuses allusions

⁵⁰ ARM 10 139 = LAPO 18 1191.

⁵¹ Pour la visite de Zimri-Lim dans le royaume d'Alep à la fin de l'année 9 de son règne, voir D. CHARPIN et N. ZIEGLER, *Florilegium marianum V. Mari et le Proche-Orient à l'époque amorrite: essai d'histoire politique*, Mémoires de NABU 6, Paris 2003, p. 214-216.

⁵² N. ZIEGLER, *Florilegium marianum IV. Le Harem de Zimri-Lim. La population féminine des palais d'après les archives royales de Mari*, Mémoires de NABU 5, Paris 1999.

⁵³ ARM 10 139 = LAPO 18 1191 : (6) [a-n]a ša-ni-im a-na-ad-di-in ù šī-ir ia-ri-im-li-i[m-m]a (7) [a-na i]a-šī-im ú-ul i-na-az-zī-qa-a-[am]. J.-M. Durand avait traduit dans LAPO 18 : « Je la donnerai à quelqu'un d'autre. Cependant, n'est-ce pas contre moi que Yarim-Lim se fâchera ? » Ma traduction suit celle de G. DOSSIN et A. FINET dans ARM 10 : puisque l'allongement du a dans i-na-az-zī-qa-a-[am] indique que la l. 7 est une interro-négative, l'inaccompli de la l. 6 doit avoir valeur de conditionnel.

⁵⁴ ARM 10 139 = LAPO 18 1191 : (9) [i-nu-ma a-na m]a-rī^{ki} ak-š[u-d]am (10) [at-ti ka]-ia-an-[m]a ta-aš-[ta-ap-pa-ri-im] (11) [a-nu-um-ma a-na] DUMU.MUNUS-ki ta-aš-[pu-ri-im] (12) [ù ša a-na^{munus}]i-ib-tu ma-[a]r^{*}-[ti-ki] (13) [ša ka-le]-[e¹-ša ta-aš-[pu-ri-im] (T.14) [eš-me]-ma^{*} MUNUS ša-a-ti a-n[a ia-ri-im-li-im] (15) ú-ul a-na-ad-di-in-[šī-ma] (16) [a]-na ap-la-ha-an-da a-na-ad-[di-in-šī] (R.17) [aš]-šum MUNUS ša-a-ti li-[ib-bi-ki] (18) né-eh-hi-ma mi-im-m[a at-ti-ma] (19) aš-šum MUNUS ša-a-ti l[a] t[a-na-a'-i-di].

montrent qu'elles étaient chargées de prier pour leur famille. Ainsi, la fille du roi d'Isin Lipit-Ištar, consacrée comme prêtresse-*entum* de Ningublaga à Ur, est-elle décrite comme « celle qui se tient dans le Gabura afin de prier pour lui »⁵⁵. De même, Kunšim-matum, installée comme *ugbaltum* à Terqa, écrivit-elle à son frère Yasmah-Addu⁵⁶ : « Je suis celle qui prie (*kâribtum*) pour toi devant Dagan », et ajoutait plus loin⁵⁷ :

« Voici la constante prière que j'exprime devant Dagan : “Puisse Yasmah-Addu être en bonne santé. Quant à moi, que je bénéficie de sa protection !” »

Le même rôle d'intercesseur était tenu par Erišti-Aya, vouée à Šamaš comme religieuse-*nadîtum* à Sippar, qui se décrit également comme « celle qui prie » (*kâribtum*) pour le roi de Mari⁵⁸. Elle précisait, comme on l'a déjà vu⁵⁹ : « Ne suis-je pas ton emblème priant (*šurînum kâribum*), qui intercède pour toi dans l'Ebabbar ? »

Cette intercession était explicitement souhaitée par les membres de la famille de la religieuse. Ainsi, le devin Haqba-Hammu demanda à sa belle-sœur Amat-Šamaš, *nadîtum* à Sippar⁶⁰ : « Prie pour moi devant ton seigneur (= Šamaš) ». Amat-Šamaš reprocha en revanche à sa sœur Iltani, épouse de Haqba-Hammu, de ne pas lui avoir adressé une demande analogue⁶¹ : « Tu ne m'as pas dit : “Approche-toi de ta maîtresse (= Aya) et prie pour moi ” ». Autrement dit, cette *nadîtum* avait le sentiment que son rôle, consistant à intercéder pour les membres de sa famille, n'était pas pris au sérieux par sa sœur.

Pour remplir cette tâche, les religieuses quittaient leur domicile, suivies d'une servante qui portait leur siège jusqu'au temple⁶². Cette intercession ne se manifestait pas seulement par des prières, elle comportait aussi des offrandes : c'est ainsi que Erišti-Aya fit porter au temple des bijoux « pour la vie » de son père (ARM 10 40 : 7'-10'). On voit également une certaine Ina-libbi-eršet affranchir une esclave qu'elle avait adoptée et élevée et la vouer à Aya « pour sa vie et la vie de la maison de son père⁶³ ». Les *nadî-*

⁵⁵ D. CHARPIN, *Le Clergé d'Ur*, Genève/Paris 1986, p. 221.

⁵⁶ ARM 10 3 = LAPO 18 1194 : (33) *a-na-ku ka-ri-ib-ta-ka* IG[I^d]da-gan.

⁵⁷ ARM 10 3 = LAPO 18 1194 : (40) *aṇ-na-tum ša* IGI^d[a-g]an (41) *ak-ta-na-ra-ba-k[u]-um* (42) *um-ma-mi* [ia-ās-m]a-ah-^dIŠKUR (43) *lu ša-li-im-ma* (44) *ú a-na-ku i-na šī-il-li-šu* (45) *lu-ud-mi-iq*.

⁵⁸ ARM 10 40 = LAPO 18 1198 : (5') *ka-ri-ib-ta-ka*.

⁵⁹ ARM 10 38 = LAPO 18 1195 : (9) *a-na-ku ú-ul šu-ri-in-ka-a* (10) *ka-ri-bu-um ša i-na É.BABBAR-ri-im* (11) *i-ge-ri-ka ú-da-ma-qú*. On retrouve la même expression raccourcie en ARM 10 42 : (9) *a-na-ku ú-ul mu-da-mi-qa-at* (10) *i-ge-ri-ka-a* (T.11) [i]-na É.BABBAR-ri-im « Ne suis-je pas celle qui intercède pour toi dans l'Ebabbar ? »

⁶⁰ OBTR 134: (15) *ma-ha-ar be-^lli-ki ku-ur^l-bi-^lim^l*.

⁶¹ OBTR 134: (21) *a-na be-el-ti-ki tú-hi ku-ur-bi-im* (22) *ú-ul ta-aq-bé-em*.

⁶² L. BARBERON, *Archibab* 1, p. 205.

⁶³ BM 96987 : 8-9, selon l'interprétation que j'ai donnée de ce texte dans <http://www.archibab.fr>.

tum faisaient aussi des offrandes spécifiques de farine, de bière et de quartiers de viande⁶⁴.

Or ces femmes consacrées avaient un statut très clair : elles étaient considérées comme des épouses du dieu. Soit comme épouse principale, avec parfois le titre explicite de DAM DINGIR « épouse du dieu », soit comme épouses secondaires, avec le titre de LUKUR = *nadītum*⁶⁵. Il est d'ailleurs significatif que des statues vouées par ces femmes aient parfois été interprétées comme des représentations de divinités : tel est le cas de la statuette de Enanatum découverte par Woolley à Ur, identifiée à tort lors de sa découverte comme une statue de Ningal, alors qu'elle est seulement vouée à cette déesse et représente une religieuse-*entum* fille du roi d'Isin Išme-Dagan⁶⁶. Dans le cas des religieuses de Sippar, on voit très bien la complémentarité entre l'épouse principale du dieu Šamaš, Aya, qui porte le titre de kallatum⁶⁷, et ses épouses secondaires, les religieuses-*nadītum*. L'intercession de ces dernières auprès du dieu auquel elles ont été vouées s'explique donc parfaitement sur le modèle du recours à des épouses pour qu'elles interviennent auprès de leur mari.

CONCLUSION

L'étude du phénomène de l'intercession nous permet de mieux comprendre les mécanismes mentaux à l'œuvre en Mésopotamie, tant dans les relations socio-politiques que dans les contacts que les hommes tentaient d'établir avec les dieux. Le sentiment général était que les détenteurs du pouvoir étaient des êtres lointains : pour être sûr de leur faire passer un message et de recevoir une réponse positive, mieux valait passer par un intermédiaire, qu'il fallait bien sûr ne pas oublier de remercier, de préférence par quelque présent...

⁶⁴ Mais contrairement à ce qui a été écrit, les *nadītum* ne fournissaient pas les offrandes alimentaires du soir et du matin pour Šamaš et Aya (R. HARRIS, « The *naditu* Women », in *From the Workshop of the Chicago Assyrian Dictionary. Studies Presented to A. Leo Oppenheim*, Chicago 1964, p. 106-135, spéc. 121, n. 44). Cette interprétation reposait sur une mauvaise traduction de PBS 7 105:13-15. Il faut suivre celle de M. STOL, *AbB* 11, p. 105 : « At the morning and evening offering, I always pray before my Lord and my Mistress for your health. » L'indication n'a qu'une valeur temporelle.

⁶⁵ Pour plus de détails, voir D. CHARPIN, « Religious Personnel : Priests and Priestesses », in G. RUBIO (éd.), *Handbook of Ancient Mesopotamia*, Boston/New-York, sous presse.

⁶⁶ L. WOOLLEY et M. MALLOWAN, *The Old Babylonian Period*, UE 7, Londres 1976, p. 57. Attribution correcte dans A. SPYCKET, *La statuaire du Proche-Orient ancien*, HdO, Leyde/Cologne 1981, p. 252-253. L'inscription figure dans D. R. FRAYNE, *Old Babylonian Period (2003-1595 BC)*, RIME 4, Toronto 1990, p. 43-44 n° 13.

⁶⁷ Voir L. BARBERON, *Archibab* 1, p. 8, n. 29 et N. ZIEGLER, *Florilegium marianum* IV, p. 44-45.

DE LA NÉCESSITÉ DU DIABLE

Thomas Römer, Collège de France, UMR 7192

Le diable nous intéresse, voire nous fascine. Preuve en sont les nombreuses publications à son sujet. Tout récemment, après d'autres prédécesseurs, Alain Rey vient de publier un *Dictionnaire amoureux du Diable* où il répertorie tous les titres que l'on a donnés au diable. Dans la préface de cet ouvrage, Rey (note 1) explique :

« Le *satan*, sémite parfois hellénisé, le *daimôn* grec, son frère familial le *diabolos*, notre diable, sont des victimes de la malfaisance humaine. Si on a donné à ce pauvre diable la forme du bouc, c'est sans doute pour qu'il serve d'émissaire, d'abcès de fixation pour nos propres turpitudes, sans lui demander son avis. » Et un peu plus loin : « Le mal est en nous, autour de nous ; le diable, invention admirable, est là pour l'assumer, l'éloigner, le sortir de ses repaires. Le diable est un grand exorciste ».

Les idées courantes du diable, que l'on retrouve dans de nombreux films à grand public, sont largement tributaires des textes sur le diable dans le Nouveau Testament (NT), et dans des écrits apocryphes juifs et chrétiens.

Dans ces textes, le diable semble en effet l'ennemi du dieu juif et chrétien, représentant un réel danger pour dieu et les croyants. C'est un concept dualiste qui trouve des parallèles, voire peut-être même ses origines dans le zoroastrisme où Ahriman (ou Angra Mainyu de l'Avesta), représentant le mal dans le monde devient l'adversaire et peut-être l'égal d'Ahura Mazda.

Dans le NT, on trouve une constellation similaire, puisque le diable apparaît du début jusqu'à la fin comme une force maléfique qui sera combattue et vaincue à la fin des temps. L'Evangile de Matthieu s'ouvre par un récit où le diable apparaît comme un tentateur et un concurrent de Dieu puisqu'il veut convaincre Jésus de lui rendre un culte :

8 Le diable l'emmène encore sur une très haute montagne ; il lui montre tous les royaumes du monde avec leur gloire 9 et lui dit : « Tout cela je te le donnerai, si tu te prosternes et m'adores. » 10 Alors Jésus lui dit : « Retire-toi, Satan ! Car il est écrit : *Le Seigneur ton Dieu tu adoreras et c'est à lui seul que tu rendras un culte.* » 11 Alors le diable le laisse, et voici que des anges s'approchèrent, et ils le servaient. (Mt 4)

Dans ce texte, le diable est présenté comme l'opposant du dieu d'Israël et Jésus, par ses réponses, montre sa loyauté à l'égard de celui qui l'a envoyé. Tout au long du NT, le diable apparaît comme l'adversaire dange-

reux de Dieu, possédant sa propre armée, avec d'innombrables démons sous ses ordres. Comme Yhwh, il peut influencer le comportement des personnes, par l'envoi de son esprit (en poussant, selon l'Évangile de Luc, Judas à trahir Jésus). Pour cette raison, le NT se termine dans l'Apocalypse de Jean par la vision d'un combat cosmique au cours duquel l'armée du dieu d'Israël l'emporte sur celle du diable :

« 7 Il y eut alors une guerre dans le ciel. Michel et ses anges combattirent le dragon. Le dragon combattit, lui et ses anges, 8 mais il ne fut pas le plus fort, et il ne se trouva plus de place pour eux dans le ciel. 9 Il fut jeté à bas, le grand dragon, le serpent d'autrefois, celui qui est appelé le diable et le Satan, celui qui égare toute la terre habitée ; il fut jeté sur la terre, et ses anges y furent jetés avec lui » (Ap 12).

Ce combat cosmique, qui a des prédécesseurs notamment à Qumran, reprend un motif très ancien : le combat du dieu créateur contre le chaos où le mal est symbolisé par un dragon ou un serpent aquatique.

Ici, le diable a repris le rôle de Tiamat dans *Enuma Elish* ou de Yammu dans les mythes ougaritiques sur les exploits de Baal. Bel exemple de la longue durée d'un concept qui perdure jusqu'à nos jours : le combat des forces du bien contre les forces du mal. Le diable serait-il donc l'incarnation du mal ?

LE « MAL » DANS UNE CONCEPTION POLYTHÉISTE

Dans une conception polythéiste, où le sort de l'univers dépend des agissements d'une multitude de divinités, l'irruption du mal et de la souffrance peut être attribuée à des dieux ou à des démons maléfiques qu'il s'agit pour l'homme d'apaiser ou contre lesquels il essaie de se protéger par des amulettes ou d'autres moyens. Dans une conception polythéiste, on admet que les dieux sont imprévisibles et que leurs agissements envers les humains peuvent être néfastes, sans que ces derniers aient nécessairement commis une faute envers les dieux. La Bible hébraïque (BH) a conservé des traces de cette conception puisque plusieurs textes évoquent des démons.

Dt 32,17 et Ps 106,37 évoquent des שְׂדִימ, un emprunt de l'accadien *šēd(um)* que la LXX traduit par « démons ». Dans les deux cas il est question de sacrifices que l'on fait à ces démons, en Ps 106 de sacrifices même d'enfants :

Dt 32,17 : « ils sacrifient à des démons, qui ne sont pas Dieu » ;

Ps 106,37 : « ils ont sacrifié leurs fils et leurs filles aux démons ».

La BH ne donne pas d'autres précisions sur l'aspect et le pouvoir de ces *šēd(um)*. Les *šēd(um)* mésopotamiens apparaissent surtout sous forme de taureaux ailés gardant l'entrée des temples et des palais, mais on connaît également des *šēd(um)* malveillants. Les sacrifices mentionnés dans les deux textes bibliques avaient apparemment la fonction d'amadouer ces démons.

D'autres textes bibliques connaissent des שְׂעִירִים des êtres poilus, parfois traduits par « satyres » qui habitent dans le désert et les ruines et qui, apparemment, sont dangereux. Es 34,14 les mentionne ensemble avec Lilith en décrivant les dévastations qui tomberont sur Édom :

« Les habitants du désert (צִיִּים) y rencontreront les hyènes (אֲנִיִּים), et un satyre (שְׂעִיר) appelle l'autre. Et là aussi s'installera Lilith (לִילִית) : elle y trouvera le repos ».

Lilith, qui ensuite fera une grande carrière dans le judaïsme et le christianisme comme démon de nuit et première femme d'Adam, dérive de l'accadien *lilitu* (fém. de *lilû*) nom provenant du sumérien *lil* et représentant un des trois démons de la tempête, mais s'emparant également des hommes pour assouvir ses désirs sexuels. On a apparemment très vite fait un lien entre Lilith et לַיִל (« la nuit ») pour en faire un démon de nuit.

On pourrait multiplier ces exemples, ce qui n'est pas nécessaire ici. Pour les Israélites et les Judéens, la présence de tels démons allait de soi. Dans la BH, ceux-ci ne sont jamais dépeints comme étant liés à Yhwh, contrairement au *satan*. Celui-ci n'entre en scène qu'au moment de l'élaboration d'une idéologie monothéiste ou d'un « Yhwh seul » à l'époque perse.

LA GESTION DU MAL DANS UNE PERSPECTIVE MONOTHÉISTE

Ce changement de perspective s'observe par exemple dans les deux versions bibliques du déluge qui se trouvent en Gn 6–9. Dans les différentes versions mésopotamiennes du déluge, ce dernier est décidé par l'assemblée des dieux, soit sur un coup de tête, soit pour des raisons qui paraissent minimales (le bruit que font les humains devenus trop nombreux). Pour éviter l'anéantissement définitif de l'humanité, on voit apparaître un dieu « bon », Ea/Enki, ami des hommes, qui parvient à avertir le personnage qui va échapper au déluge. La réconciliation entre les dieux qui avaient décidé le mal et les hommes se fait autour d'un sacrifice.

Les deux versions bibliques du déluge, que les rédacteurs ont compilées, font apparaître les modifications suivantes : les auteurs donnent d'abord une raison éthique pour la décision divine de faire venir le déluge : Yhwh constate que « la méchanceté (le mal) des humains est devenue grande sur la terre » (Gn 6,5) : כִּי רַבָּה רָעַת הָאָדָם בָּאָרֶץ ou selon la deuxième version : « toute chair avait corrompu sa conduite » (6,13). La deuxième modification majeure consiste dans le fait que Yhwh joue dans les versions bibliques les deux rôles : il est à la fois le dieu qui décide d'annihiler l'humanité et le dieu qui avertit Noé pour sauver, par la famille de celui-ci, l'humanité de la destruction. Ces modifications illustrent fort bien le problème du mal dans une conception religieuse qui, à partir de l'époque perse, tend vers l'affirmation de l'unicité, voire de l'exclusivité du dieu biblique, qui n'est plus seulement le dieu d'Israël, mais aussi le (seul) dieu de toute

l'humanité et qui, d'une certaine manière, doit être mis en relation avec le mal.

Une solution radicale se trouve dans un texte du Deutéro-Esaïe qui date au plus tôt du début de l'époque perse. Ce texte à l'allure polémique semble vouloir prendre le contre-pied de tout dualisme tel qu'il était peut-être connu de l'auteur de ce texte probablement au courant de la compréhension dualiste du monde par les Perses. En Es 45, où le roi Cyrus est présenté comme le roi choisi, le messie, de Yhwh, on trouve l'affirmation que Yhwh est directement responsable du mal :

« Je suis Yhwh, il n'y a pas d'autre, moi excepté nul n'est Dieu. Je t'ai mis le ceinturon, sans que tu me connaisses, afin qu'on reconnaisse, au levant du soleil, comme au couchant : en dehors de moi : néant !

Je suis Yhwh, il n'y en a pas d'autre, je forme la lumière (יֹצֵר אֹר) et je crée les ténèbres (וְבוֹרֵא חֹשֶׁךְ), je fais le *shalom* (עֲשֵׂה שְׁלוֹם) et je crée (וְבוֹרֵא רָע) le mal. Je suis Yhwh qui fais tout cela » (45,5-7).

Comment faut-il comprendre, dans cet oracle, le « *shalom* » et le « mal » ? Faut-il interpréter *shalom* dans le sens de paix, et en déduire que Yhwh est à l'origine non seulement de la paix, mais aussi des défaites et de la guerre ?¹ La mention de Cyrus dans ce contexte pourrait aller dans ce sens. Cependant le parallélisme avec la création de la lumière et des ténèbres pointe plutôt vers une affirmation que Yhwh crée tout, également le mal, voire le malheur. C'est aussi clairement l'idée d'un manuscrit d'Esaïe de Qumran où l'on trouve à la place de *shalom*, « *tôb* », ce qui est bon ou bien. Cette affirmation peut également se lire comme une polémique contre le récit sacerdotal du début de la Genèse, où Dieu crée (avec la même racine בִּרָא) « seulement » la lumière alors que les ténèbres préexistent à la création et ne sont, par conséquent, pas l'œuvre de Dieu. L'oracle d'Es 45 affirme donc que Yhwh qui y est fréquemment aussi appelé « El » est responsable de tout et qu'il est à l'origine de tout ce qui arrive aux humains.

Cette idée est également présente dans la discussion de Job avec sa femme. Lorsque Job a perdu tous ses biens et ses enfants et qu'il est lui-même affecté par des maladies pénibles, il défend, contre sa femme, le fait que Dieu fasse venir sur les hommes le bonheur et le malheur, apparemment sans raison :

« Tu tiens le langage d'une folle. Nous acceptons le bien (הַטֹּב) de la part de la divinité (הָאֱלֹהִים), et nous n'accepterions pas aussi le mal (הָרָע) ? » (Job 2,10).

Dans sa réponse à sa femme, Job ne fait aucune allusion à un satan, acceptant sa maladie comme envoyée par *ha-elohim*, terme qu'on pourrait traduire par « la divinité », et qui semble distinguer un dieu lointain aux

¹ C'est l'opinion d'U. BERGES, *Jesaja 40–48*, HThK.AT, Freiburg i. Br./Wien 2008, p. 404-406.

dessins insondables tel qu'il se trouve chez Qohéleth, qui utilise fréquemment la même expression.

Cependant, il est apparemment difficile d'imaginer Dieu tout seul dans le ciel et de le rendre directement responsable de tout ce qui arrive. Ainsi l'on observe que l'on réintroduit l'idée d'une cour céleste où Yhwh trône comme roi. Contrairement au concept traditionnel de cette cour céleste, les êtres entourant Yhwh sont devenus ses « fils », voire ses agents. Et c'est dans ce contexte que le satan entre en scène.

LE SATAN DANS LA BIBLE HÉBRAÏQUE

Le terme *satan* est traditionnellement mis en lien avec la racine שָׁטַן ou שָׁטַן signifiant « être hostile » ou « accuser », qui exprime dans la plupart des cas une hostilité ou un conflit entre des hommes. Dans trois textes seulement, il est associé directement à Yhwh : en Za 3, en Job 1-2 et en 1 Ch 21. En Za 3 et en Job 1-2, le terme est utilisé avec l'article, ce qui semble indiquer qu'il désigne une fonction alors qu'en 1 Ch 21 Satan se trouve sans article et pourrait être compris comme un nom propre. Aucun de ces textes n'est antérieur à l'époque perse. C'est donc au moment où s'élabore la pensée monothéiste que commence la carrière du satan.

Le satan, procureur céleste : la vision de Za 3

Dans la quatrième vision du prophète, celui-ci voit un tribunal céleste où figurent le grand prêtre Josué, dans le rôle d'accusé, l'ange de Yhwh, apparemment l'avocat ou le représentant de Yhwh, le juge suprême ainsi que le satan en tant qu'accusateur, voire procureur ainsi que d'autres membres du tribunal céleste : « ceux qui se tenaient devant lui ».

« Il me fit voir Josué, le grand prêtre, debout devant le messenger de Yhwh, et le satan debout à sa droite pour l'accuser (וְהַשָּׂטָן עֹמֵד עַל-יְמִינוֹ לְשַׁמֵּן). Yhwh dit au satan : 'Que Yhwh te réduise au silence, satan ; oui, que Yhwh te réduise au silence, lui qui a choisi Jérusalem. Quant à cet homme-là, n'est-il pas un tison arraché au feu ?' 3 Josué, debout devant l'ange, portait des habits sales. 4 L'ange reprit et dit à ceux qui se tenaient devant lui : 'Enlevez-lui ses habits sales.' Puis il dit à Josué : 'Vois, je t'ai débarrassé de ton péché et on te revêtera d'habits de fête'. »

Ici, le rôle du Satan est décrit par la racine שָׁטַן « accuser » ou « faire opposition ». Il semble être pour les destinataires du récit une figure connue, car le texte ne donne pas de détails sur lui. Apparemment, il a pour rôle de dénoncer les fautes des hommes qui auraient échappé à Yhwh. Comme dans un tribunal, Yhwh, le juge, examine le bien-fondé de l'accusation et, dans le cas de Za 3, la considère comme infondée². Le fait que ce

² S. AMSLER, « Zacharie », in S. AMSLER *et al.*, *Aggée, Zacharie, Malachie*, CAT 11c, Genève 1988, p. 80-81. Pour le scénario de la cour céleste et ses parallèles avec le

soit Yhwh qui parle de Yhwh à la 3^e personne est un peu étonnant³ (mais pas impossible), il repousse les accusations du satan en insistant sur le fait que le péché, dont le satan l'accusait et qui est sans doute symbolisé par les vêtements sales, n'est plus pris en considération par Yhwh ; d'où l'exhortation faite aux autres ministres de Yhwh de vêtir le grand prêtre d'habits de fête. Dans cette vision qui a pour but de légitimer le grand prêtre Josué, apparemment contesté, le satan n'est pas une force opposée à Yhwh ; il joue, dans la cour céleste, le rôle qui lui échoue. C'est dans une fonction similaire que le satan va faire son entrée dans le prologue du livre de Job.

Le satan, membre du service secret de Yhwh : Job 1–2

Le livre de Job pose la question de la justice divine en mettant au centre les souffrances de Job qui se considère comme un juste et ne comprend pas ses souffrances. Au cœur du livre se trouve un long débat de Job avec trois amis, représentant la sagesse internationale, sur la validité de la théorie de la rétribution (aux hommes justes, Dieu assure le bonheur, aux méchants le malheur). Au cours du débat, Job accuse Dieu d'une manière très forte en le traitant de sadique qui prend plaisir à la souffrance des malheureux. Dieu répond par deux grands discours affirmant sa supériorité et réduit ainsi Job au silence. La partie poétique est encadrée par une narration qui met en scène un Job très différent qui ne se révolte pas mais accepte son malheur. Pour cette raison il est réhabilité par Yhwh qui augmente sa richesse et lui redonne sa descendance.

Le prologue tel que nous le lisons aujourd'hui et qui a inspiré Goethe pour son Faust et bien d'autres œuvres met en scène une discussion dans le ciel entre Yhwh et le satan. Or, on peut aisément montrer que les scènes de la cour céleste où apparaît le satan ont été ajoutées après coup :

Celui-ci n'est mentionné ni à l'intérieur du livre, ni à la fin du cadre narratif. Si on lit attentivement le prologue, on constate des incohérences logiques : Si on lit le v. 13 (« le jour arriva où ses fils et ses filles étaient en train de manger et de boire... ») à la suite du v. 12 (« le satan se retira de la face de Yhwh »), le pronom possessif devrait se référer à Satan, ce qui ne fait pas de sens, car il s'agit évidemment des enfants de Job. Par contre lu après le v. 5 – donc en sautant la discussion entre Yhwh et le satan dans le ciel – (« ainsi faisait Job chaque fois »), le v. 13 fait parfaitement sens. Un autre argument pour postuler l'insertion postérieure des scènes où apparaît le satan réside dans le fait que le feu qui fait perdre au v. 16 à Job ses moutons et ses serviteurs est appelé אֵשׁ אֱלֹהִים, un « feu divin », donc un feu envoyé par Dieu directement. Il s'ensuit que dans le récit originel de Job 1, c'est Yhwh lui-même qui envoie à Job toutes sortes de malheurs,

monde mésopotamien : M. S. KEE, « The Heavenly Council and its Type-scene », *JSOT* 31, 2007, p. 259-273 ; p. 264s.

³ Le Syriaque et de nombreux commentateurs modernes lisent « l'ange de Yhwh », ce qui facilite le texte, mais ne s'impose nullement.

allant jusqu'à la mort de sa progéniture, sans qu'aucune explication soit donnée.

C'est sans doute pour corriger cette idée qu'un rédacteur ultérieur a ajouté les deux scènes dans le ciel en 1,6-12 et 2,1-7a.

Ces scènes dépeignent une cour céleste qui, comme l'a souligné Hans-Petre Mathys, ressemble à celle du roi achéménide. Apparemment les rois perses avaient un système de renseignements très développé, et ce service secret se reflète aussi dans le prologue du livre de Job :

6 Il advint un jour, les fils de dieu (ou : les êtres divins) vinrent se présenter devant Yhwh, et le satan aussi vint au milieu d'eux. 7 Yhwh dit au satan : D'où viens-tu ? Le satan dit : De parcourir la terre, d'y rôder (מְשׁוֹט בָּאָרֶץ) (ומהתהלך בה).

La scène s'ouvre par une audience – ou un conseil convoqué – à laquelle se rendent tous les « fils de Dieu ». Ce terme est fréquemment employé à Ugarit pour décrire la cour céleste (*phr* ou '*dt (bn) 'ilm*)⁴. Le satan, le seul qui soit singularisé, fait donc partie de ces « êtres divins » (à noter que le texte ne parle pas de « fils de Yhwh » mais de « fils de dieu »). Au v. 7, l'auteur rattache le nom de satan à une racine décrivant son activité comme celle d'un espion qui parcourt toute la terre pour faire ensuite un rapport à Yhwh. Il ressemble ainsi à un agent secret au service de Yhwh. Et c'est seulement ensuite que Yhwh demande fièrement des nouvelles de Job qu'il considère comme son sujet le plus loyal :

« 8 Yhwh dit au satan : As-tu remarqué Job, mon serviteur ? Il n'y a personne comme lui sur la terre ; c'est un homme intègre et droit, qui craint Dieu et s'écarte du mal. 9 Le satan dit à Yhwh : Est-ce pour rien que Job craint Dieu ? 10 Ne l'as-tu pas protégé, lui, sa maison et tout ce qui lui appartient ? Tu as béni l'œuvre de ses mains, et son troupeau s'accroît dans le pays. 11 Mais étends ta main, je te prie, et touche à tout ce qui lui appartient : à coup sûr, il te maudira en face. 12 Yhwh dit au satan : Eh bien, tout ce qui lui appartient est en ta main ; seulement, ne porte pas la main sur lui ! Alors le satan se retira de devant Yhwh. »

On observe dans cette discussion que le satan a la possibilité de contredire Yhwh en lui expliquant que la loyauté de Job n'a rien d'exceptionnel, puisque Yhwh le traite tellement bien qu'il a tout intérêt à lui rester fidèle. Le satan persuade donc Yhwh de tenter une sorte d'expérience pour tester cette loyauté, pari que Yhwh accepte. Le satan ne peut donc pas intervenir librement pour frapper Job de toutes sortes de malheur. Il a besoin de la permission de Yhwh.

Ainsi le satan reste-t-il un agent de Yhwh à qui celui-ci concède une certaine liberté de parole comme le fait un roi par rapport au chancelier en qui il a confiance. Ainsi les deux passages dans le prologue de Job, mettant en scène le satan, donnent une certaine autonomie au mal, tout en maintenant que Yhwh en est l'ultime responsable.

⁴ W. SCHMIDT, *Das Königtum Gottes in Ugarit und Israel*, BZAW 80, Berlin 1966, p. 26ss.

D'autres agents de Yhwh

D'une certaine manière le satan, tel qu'il apparaît en Za 3 et en Job 1-2, incarne les fonctions d'autres émissaires de Yhwh qui provoquent les malheurs des hommes.

C'est notamment le cas de 1 R 22 où l'on trouve également la vision d'une cour céleste. Dans ce récit le prophète Michée explique pourquoi le roi d'Israël va être tué sur le champ de bataille :

19 Michée dit : « Eh bien ! Écoute la parole de Yhwh. J'ai vu Yhwh assis sur son trône et toute l'armée des cieux debout auprès de lui (כל־צבא), à sa droite et à sa gauche. 20 Yhwh a dit : "Qui séduira Akhab pour qu'il monte et tombe à Ramoth-de-Galaad ?" L'un parlait d'une façon, et l'autre d'une autre. 21 Alors l'esprit (הרוח) s'est avancé, s'est présenté devant Yhwh et a dit : "C'est moi qui le séduirai." Yhwh lui a dit : "De quelle manière ?" 22 Il a dit : "J'irai et je serai un esprit de mensonge (רוח שקר) dans la bouche de tous ses prophètes." Yhwh lui a dit : "Tu le séduiras ; d'ailleurs tu en as le pouvoir. Va et fais ainsi."

Dans ce texte « l'esprit » (qui porte un article et qui est peut-être la personification de l'inspiration prophétique⁵) pourrait être considéré comme un précurseur du satan, car il prend l'initiative et propose à Yhwh comment faire pour que le roi d'Israël parte en guerre en manipulant les prophètes de la cour.

D'une certaine manière, le fameux serpent en Gn 3 fait également partie des agents de Yhwh. La *particula veri* de l'identification du serpent avec le diable dans la théologie chrétienne réside dans le fait que le serpent agisse peut-être sur ordre de Yhwh. Gn 3,1 caractérise le serpent clairement comme une des créatures de Yhwh, quoique la plus rusée : « Le serpent était le plus avisé de tous les animaux de la campagne que Yhwh Dieu avait faits ». Le fait que le serpent persuade la femme de transgresser le commandement divin en affirmant que les menaces de Yhwh en cas de transgression ne se réaliseront pas dénote également une autonomie du serpent par rapport à Yhwh :

« 4 Le serpent dit à la femme : Non, vous ne mourrez pas, 5 mais Dieu sait que le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux possédant la connaissance de ce qui est bon ou mauvais. »

Le serpent réussit son tour et pousse la femme à la transgression, mais c'est apparemment une transgression nécessaire puisqu'il n'est guère concevable que le couple humain et Yhwh puissent cohabiter à la longue dans le même espace. S'il faut lire Gn 2-3 comme un mythe expliquant la condition humaine et surtout la nécessité pour les humains de vivre leur autonomie, il faut comprendre le serpent également comme un agent de Yhwh qui pousse certes à la transgression, mais à une transgression nécessaire (le fait que le serpent soit puni dans la suite par Yhwh a une visée étiolo-

⁵ J. GRAY, *I & II Kings. A commentary*, OTL, London 1977³, p. 452.

gique : il s'agit d'expliquer la manière – étonnante pour les anciens – dont les serpents se meuvent).

Revenons encore une fois au satan et au seul texte où celui-ci apparaisse sans article.

Satan, opposant de Yhwh ou manifestation de sa colère : 1 Ch 21

Le récit de 2 S 24 explique comment David qui n'a pas construit le temple de Yhwh a néanmoins découvert son emplacement⁶. Ce récit commence de la manière suivante :

« 1 La colère de Yhwh (אִף־יְהוָה) s'enflamma encore contre les Israélites et il excita (וַיִּסְרֶה) David contre eux en disant : Va, dénombre Israël et Juda. 2 Le roi dit à Joab, chef de l'armée, qui était avec lui : Parcoure (שָׁטַף) toutes les tribus d'Israël de Dan à Béer-Shéva et recensez le peuple, que j'en sache le nombre. »

C'est donc Yhwh lui-même qui donne à David l'idée d'un recensement pour lequel il sera ensuite puni, ayant le pouvoir de choisir lui-même sa punition. Un ange de Yhwh vient alors pour frapper le pays de la peste et pour se réconcilier avec Yhwh David offre un sacrifice et achète l'aire d'un dénommé Arauna où sera érigé le temple (2 Ch 3,1).

Le récit parallèle en 1 Ch 21 a une autre ouverture : « Satan se dressa contre Israël (וַיַּעַרְבֵן שָׂטָן עַל־יִשְׂרָאֵל) et il incita (וַיִּסְרֶה) David à dénombrer Israël ». Il est difficile de dire si Satan est ici compris comme le vis-à-vis négatif de Dieu ou plutôt comme une sorte d'hypostase de la colère divine. Il est peut-être plus plausible de comprendre 1 Ch 21 comme une interprétation de 2 S 24.

On note en effet que la racine « parcourir » (*šûṭ*) qui, en Job 1–2, est utilisée pour décrire l'activité du satan apparaît également en 2 S 24, à laquelle on peut ajouter la racine « inciter » (*šûṭ*)⁷ qui peut également évoquer satan. Ainsi, l'auteur de 1 Ch 21 se serait inspiré de ces verbes pour remplacer « la colère de Yhwh » par « Satan »⁸.

Il faut certainement rappeler que, dans la BH, 1 Ch 21,1 est le seul texte où Satan soit utilisé comme un nom propre, ce qui annonce peut-être une évolution au cours de laquelle Satan gagne de plus en plus d'autonomie. On peut ainsi comparer la relation entre 2 S 24 et 1 Ch 21 avec la relecture des textes du Pentateuque dans laquelle c'est Mastéma qui persuade Dieu, contrairement à Gn 22, qu'il doit tester la foi d'Abraham en exigeant qu'il lui sacrifie son fils (Jub 17,15-18) ou remplace Yhwh dans le récit de l'attaque de Moïse sur son chemin de retour vers l'Égypte (cf. Ex 4, 24 et

⁶ C. BRIFFARD, « 2 Samuel 24. Un parcours royal : du pire au meilleur », *ETR* 77, 2002, p. 95-104.

⁷ Cette racine se trouve aussi en Job 2,3 où Yhwh reproche au satan de l'avoir incité à faire du mal à Job.

⁸ TH. WILLI, *Die Chronik als Auslegung : Untersuchungen zur literarischen Gestaltung der historischen Überlieferung Israels*, FRLANT 106, Göttingen 1972, p. 156.

Jub 48,2). Ainsi se prépare une vision du diable qui deviendra populaire dans certains courants du judaïsme dès l'époque hellénistique ainsi que dans le christianisme.

CONCLUSION : LE SATAN DANS LA BH, UNE PRÉSENCE DISCRÈTE, MAIS NÉCESSAIRE

Contrairement à sa carrière fulgurante qui en fait l'adversaire de Dieu, le satan dans la BH représente plutôt un des agents au service de Yhwh. Dans une perspective monothéiste, il permet avec d'autres agents d'affirmer que Yhwh est le dieu unique tout en donnant au mal une certaine autonomie bien qu'il ne puisse être séparé du seul dieu. Ainsi, même dans le monothéisme, il est difficile de s'imaginer un ciel entièrement vide...

VIS-À-VIS DE DIEU ET REPRÉSENTANT DU PEUPLE (Ex 18,19bα) : POSTURES DE MOÏSE ENTRE YHWH ET ISRAËL *

Daniele Garrone, Faculté Vaudoise de Rome

Il y a quelques années, la RAI, la télévision publique italienne avait choisi le slogan suivant pour sa publicité : « La RAI, di tutto, di più » qu'on pourrait traduire : « La RAI, tout et encore davantage ». Ce slogan s'adapte très bien à Moïse. Il n'y a personne comme lui entre Dieu et son peuple dans la Bible hébraïque. En lui se concentre et d'une façon paradigmatique un grand nombre de fonctions, de rôles et de postures. Il reste sans égal. David, c'est vrai, est mentionné 1023 fois dans la Bible hébraïque contre les 770 de Moïse, mais l'éventail de ses fonctions est plus limité.

Je rappelle brièvement les rôles de Moïse. R. Rendtorff¹ les résume ainsi : Moïse est le « sauveur appelé », le « destinataire de la Torah », le « médiateur de l'alliance », le « prophète paradigmatique », l'« intercesseur souffrant », le « serviteur de Dieu », le « guide paradigmatique d'Israël ». H. Schmid² énumère les titres suivants de Moïse : « lévite et prêtre », « prophète », « serviteur de Yhwh et homme de Dieu », « chef charismatique », « juge et législateur », « fondateur d'une religion »³. Ces listes ne sont pas exhaustives et on pourrait sûrement les articuler différemment et les com-

* Mes remerciements à mon collègue et ami Yann Redalié qui a relu mon texte français.

¹ R. RENDTORFF, *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf. Band 2 : Thematische Entfaltung*, Neukirchen-Vluyn 2001, p. 121-135.

² H. SCHMID, *Die Gestalt des Mose. Probleme alttestamentlicher Forschung unter Berücksichtigung der Pentateuchkrise*, EdF 237, Darmstadt 1986.

³ Cette dernière qualification de Moïse nécessiterait un examen approfondi. Elle est problématique d'un point de vue historique. Une chose est le Moïse de la littérature, une autre celui de l'histoire. Jusqu'où pouvons-nous remonter du Moïse des textes à celui de l'histoire ? Le rôle de Moïse comme fondateur de religion a été soutenu par exemple par F. BAUMGÄRTEL, « Monotheismus und Polytheismus. II. Im AT », *RGG*³ IV, 1960, p. 113-115. Ceux qui ont nié cette dimension, comme les « classiques » K. KOCH, « Der Tod des Religionsstifters. Erwägungen über das Verhältnis Israels zur Geschichte der altorientalischen Religionen », *KuD* 8, 1962, p. 100-123 et R. RENDTORFF, « Mose als Religionsstifter? », in R. RENDTORFF, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, ThB 57, München 1975, p. 152-171, ont rappelé le lien entre l'Exode et la religion des Pères. Aujourd'hui, Patriarches et Exode sont considérés plutôt comme deux traditions aux origines différentes et même concurrentes qui ont été harmonisées à une époque relativement récente.

pléter : par exemple, Th. Römer⁴ nous a récemment rendus attentifs au rôle de Moïse comme magicien et à la fonction que ce trait de sa personnalité a pu avoir du point de vue de la diaspora. Bien qu'incomplètes ou partielles, ces énumérations peuvent suffire comme rappel de la densité sans pareille de la figure de Moïse selon la Bible hébraïque. Il est vraiment la « figure paradigmatique »⁵ par excellence. Et plus encore : il a vécu tous les rôles d'une façon unique.

La protestation véhémement de Moïse envers Dieu à cause de la responsabilité de conduire le peuple de Dieu devenue pour lui un fardeau insupportable (Nb 11) a été justement définie par E. Aurelius « une jérémiade sans pareille »⁶. On a interprété⁷ ce portrait « jérémiadique » de Moïse de Nb 11 comme l'expression d'une critique à Moïse : lui aussi a eu ses faiblesses, en tant que prophète il n'est pas meilleur que les autres. Pour ma part, je crois que le sens de Nb 11 est exactement le contraire : de même que la « passion » de Jérémie et ses « confessions » sont la preuve que sa vocation vient de Dieu, de même pour Moïse, à qui rien n'est épargné dans le fait d'être le prophète par excellence. L'homme auquel Dieu parlait « de bouche à bouche », qui a pu le voir « par derrière », qui a été chargé par Yhwh « d'être Dieu pour Aaron », son porte-parole (Ex 4,16), celui dont Ex 14,31 peut dire : « Le peuple craignit Yhwh, il mit sa foi dans Yhwh et en Moïse son serviteur » (TOB), a protesté comme Jérémie et pourtant il a été supérieur à Jérémie ; Jérémie a été prophète non seulement après, mais aussi à la suite de Moïse. Du point de vue d'une lecture synchronique des textes, c'est-à-dire de la rédaction finale, tous les prophètes contestés, marginalisés, tous les serviteurs souffrants ont en Moïse leur fondement. Entre Dieu et les hommes, il y a toujours Moïse. Tout ce qui peut se passer entre Dieu et les hommes a déjà été « mosaïque ».

Que cette concentration mosaïque soit, du point de vue d'une lecture diachronique des textes et d'une approche historique de la littérature et de la religion de l'Israël ancien, non pas une donnée originaire, mais le résultat final d'un long processus est clair : il s'agit du portrait du « Moïse de la littérature » et non pas du profil du « Moïse de l'histoire ». Notamment, la figure de Moïse ne joue qu'un rôle très marginal dans le corpus prophétique (5 occurrences)⁸ et dans le Psautier (8 occurrences)⁹, mais cela n'a

⁴ T. RÖMER, « Moïse, héros de la diaspora. Enquête sur les aspects de la figure de Moïse reflétant, à l'époque perse, les préoccupations de la diaspora égyptienne », *Trans* 36, 2008, p. 141-153.

⁵ R. MARTIN-ACHARD (éd.), *La figure de Moïse. Ecritures et relectures*, Genève 1978, p. 12.

⁶ E. AURELIUS, *Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament*, CB.OT 27, Stockholm 1988, p. 183.

⁷ Par ex. B. D. SOMMER, « Reflecting on Moses: the Redaction of Numbers 11 », *JBL* 118, 1999, p. 601-624.

⁸ Mi 6,4 ; Es 63,11s. TM ; Jr 15,1 ; Ml 3,22 ; Os 12,14 (ce dernier texte ne mentionne pas le nom de Moïse, mais parle d'un prophète par qui Yhwh a fait sortir son peuple d'Égypte.)

⁹ 77,21 ; 90,1 ; 99,6 ; 103,7 ; 105,26 ; 106,16.23.32s., voir J. SCHNOCKS, « Mose im Psalter », in A. GRAUPNER et M. WOLTER (éds), *Moses in Biblical and Extra-Biblical Traditions*, BZAW 272, Berlin/New York 2007, p. 79-88.

pas empêché qu'il devienne le point de convergence et de référence de tous les courants théologiques et politiques auxquels nous sommes débiteurs, des textes bibliques produits à partir du VII^e siècle jusqu'à ceux de l'époque perse (ou même hellénistique).

La centralité fondatrice de Moïse est inscrite dans la structure même de l'édition finale de la Bible hébraïque. On a renoncé à un projet d'Hexateuque, qui aurait été une sorte d'histoire d'Israël centrée sur la promesse du pays faite aux pères – entendue pour la première fois à Sichem, Gn 12,7 – jusqu'à la vérification de son accomplissement – encore à Sichem, Jos 24. On a choisi le Pentateuque, une sorte de *vita Mosis* avec un prologue traitant de l'origine du monde et des ancêtres de ceux qui deviennent le peuple de Dieu à la suite de la révélation divine à travers Moïse (Ex 3 et 6) et le peuple consacré à son Dieu à travers l'alliance dont Moïse est l'intermédiaire (Ex 19-24). Le fondement mosaïque, et non pas patriarcal, est donc placé dans un « avant » et un « ailleurs » qui vaut tant pour l'Israël qui peut résider dans sa terre, que pour l'Israël qui habite en diaspora¹⁰. C'est aussi à ce fondement (la Torah de Moïse) que tout le corpus prophétique est coordonné et subordonné (Dt 34,10-12 et Ml 3,22-24)¹¹.

Seule la royauté semble être absente de l'histoire littéraire de Moïse – qui commence à la fin du VII^e siècle ? Un signe du fait que la carrière de Moïse s'accomplit à une époque où la royauté n'était plus possible ? En tout cas, la législation deutéronomique propose une vision mosaïque de la royauté selon laquelle le roi est subordonné à la loi de Moïse (Dt 17,14-20). Ce qui ne manque pas d'intérêt, si la « carrière » littéraire de Moïse comme médiateur de la loi divine a fait un bond en avant grâce aux scribes de la cour de Jérusalem vers la fin du VII^e siècle ! Entre Dieu et le roi, dont on peut en principe se passer, il y a toujours Moïse. Dans le passage que j'aborde ensuite, il n'est d'ailleurs pas exclu que Moïse ait des traits royaux.

EXODE 18

Cela dit, et comme résumé de données assez connues – peut-être avec d'autres accents – je voudrais m'arrêter sur un texte moins connu, Ex 18, mais qui me semble poser également le problème de la spécificité de Moïse et de l'unicité exclusive de certaines tâches qui lui sont réservées dans sa fonction de médiateur des lois divines.

Juste avant l'arrivée de Moïse et d'Israël à la montagne de Dieu pour y recevoir la loi et y conclure l'alliance, Jéthro, le beau-père madianite de Moïse, le rejoint dans le désert où il campait (v. 5). Le but de la visite semble tout d'abord familial : Jéthro ayant entendu « tout ce que Dieu

¹⁰ Sur cet aspect voir en particulier T. RÖMER, *art. cit.* (n. 4).

¹¹ Pour une position critique, voir H. J. KOOREVAAR, « The Torah Model as Original Macrostructure of the Hebrew Canon: a Critical Evaluation », ZAW 122, 2010, p. 64-80.

avait fait pour Moïse et pour Israël son peuple » (1a), va se réjouir avec lui et lui ramène sa femme Cippora et ses deux fils. La visite est l'occasion pour Moïse de lui raconter « tout ce que Yhwh avait fait au Pharaon et à l'Égypte à cause d'Israël, toutes les difficultés survenues en chemin, dont Yhwh les avait délivrés » (v. 8). A la suite de ce témoignage de Moïse, Jéthro prononce une sorte de profession de foi – « Béni soit Yhwh qui vous a délivrés de la main des Égyptiens et de la main du Pharaon, qui a délivré le peuple de la main des Égyptiens ! Je reconnais maintenant que Yhwh est plus grand que tous les dieux... » (v. 10-11)¹² – et offre ou partage – selon les interprètes – un culte sacrificiel (v. 12) suivi d'un repas (sacré) auquel s'associent « Aaron et tous les anciens d'Israël ». Ce *climax* de la visite de Jéthro a été interprété (et l'est encore) de deux façons opposées : ou bien il s'agit d'une trace de ce qu'on appelle l'« hypothèse madiano-qénite » – les Madianites auraient été d'anciens adorateurs de Yhwh et ce seraient eux qui auraient initié Moïse et les Israélites au Yahwisme – ou bien ce serait un des cas où, dans la Bible hébraïque, des « païens » s'approchent de Yhwh sans nécessairement se « convertir »¹³. Mais cette première journée de la visite de Jéthro n'est pas l'objet de cette contribution, ce qui nous intéresse ici, ce sont les fonctions et les postures de Moïse que Jéthro aborde – et d'une façon assez résolue – le lendemain.

- 13a¹⁴ [...] Moïse siégeait (*yšb*) pour juger le peuple,
13b et le peuple restait (*'md*) devant Moïse du matin au soir.

Voyant cela, Jéthro adresse deux questions à Moïse :

- 14b « Qu'est-ce que tu fais là (*mh hdb'r 'šr 'th 'šh*) pour le peuple ?
Pourquoi sièges-tu (*yšb*) seul tandis que tout le peuple est debout
devant toi (*nšb*, nif. + *'l*) du matin au soir ? »

Moïse répond :

- 15b « Parce que le peuple vient à moi pour chercher Dieu.
16a Quand ils ont une affaire (*dbr*), elle vient à moi¹⁵
et moi je juge entre l'un et l'autre
et je fais connaître les décrets de Dieu et ses lois. »

Jéthro réagit avec une critique ouverte et un conseil :

- 17b « Ce que tu fais n'est pas bien (*l'-'twb hdb'r 'šr 'th 'šh*).
18a Tu vas t'épuiser – toi (*'th*) et ce peuple qui est avec toi.

¹² La deuxième partie du v. 11 est une *crux*, voir les commentaires.

¹³ A ce propos voir V. HAARMANN, *Jhwh-Verehrer der Völker. Die Hinwendung von Nicht-israeliten zum Gott Israels in alttestamentlichen Überlieferungen*, AThANT 91, Zürich 2008, p. 59-99.

¹⁴ Je reprends et modifie la traduction de la TOB.

¹⁵ Le *ba'* du TM peut être compris aussi comme un participe, ce qui donnerait « Quand ils ont une affaire qui vienne à moi, alors je juge... ». Cela signifierait que toutes les affaires n'atteignent pas Moïse. Il n'y a pas de raison de lier le verbe au peuple et de traduire, comme le fait la plus grande partie des versions, à partir de LXX et Vg, « ils viennent ».

- 18b La tâche (*db*r) est trop lourde pour toi.
Tu ne peux la faire seul.
- 19a Maintenant, écoute ma voix ! Je te donne un conseil
et que Dieu soit avec toi !
- 19b Sois donc toi (*'th*) face à Dieu pour le peuple
et que ce soit toi (*'th*) à faire parvenir (*bw'*, hif.) les affaires (*db*r)
à la divinité.
- 20a Tu communiqueras/expliqueras¹⁶ au peuple les décrets et les lois
20b et tu leur feras connaître le chemin qu'il doivent parcourir
et les actions qu'il doivent faire.
- 21a C'est à toi (*'th*) de discerner (*hzh*) dans tout le peuple des hommes de
valeur [...]
- 22a qui jugeront le peuple en tout temps.
Toute question (*db*r) pesante ils te la feront parvenir (*bw'*, hif.),
mais toute question (*db*r) petite, ils la jugeront eux-mêmes.
- 22b Allège [ta charge] de sur toi et qu'ils [la] portent avec toi ! »

Ce dialogue entre Jéthro et Moïse est l'un des trois cas dans la Bible hébraïque où apparaît le motif de la surcharge de Moïse, qui ne peut accomplir tout seul certaines tâches. Le problème peut se résoudre par une sorte de décentralisation, de délégation de fonctions : à 70 (72) anciens qui partageront l'esprit qui est sur Moïse en Nb 11 ; à des chefs militaires en Dt 1,9-18.

Je ne peux pas aborder ici une comparaison des trois textes. Je me limite à dire que je ne crois pas qu'il s'agisse de trois versions différentes du même *topos* (l'institution des juges de la part de Moïse), mais de trois emplois différents du motif surcharge/soulagement pour recentrer sur Moïse des fonctions diverses. Concernant Nb 11 on peut discuter pour savoir si les anciens représentent le prophétisme ou autre chose, mais il n'y est pas du tout question de « juges » ; en Dt 1 il n'y a pas d'installation de juges, mais plutôt une sorte de « sermon déontologique » adressé à des juges qui sont censés avoir déjà été installés¹⁷.

Ex 18 souligne d'une façon particulièrement évidente et forte la centralité et l'unicité de Moïse, aussi bien avant qu'après la « réforme » suggérée par Jéthro (et soigneusement accueillie par Moïse, qui « écouta la voix de son beau-père et fit tout ce qu'il avait dit », v. 24b). Et il le fait en partie en employant un vocabulaire particulier, auquel il faut à mon avis être attentif.

¹⁶ *zhr* hif. avec double accusatif, voir aussi 2 Ch 19,10, dans un contexte semblable. Pour la discussion concernant cette expression voir les commentaires.

¹⁷ Dt 1,16 : « Alors j'ai donné des ordres à vos juges : "Vous entendrez les causes de vos frères, et vous trancherez avec justice les affaires de chacun avec son frère, ou avec l'émigré qu'il a chez lui. 17 Vous n'aurez pas de partialité dans le jugement : entendez donc le petit comme le grand, n'ayez peur de personne, car le jugement appartient à Dieu. Si une affaire vous paraît trop difficile, soumettez-la-moi, et je l'entendrai." » (TOB).

Je suis d'avis que Dt 1,16-17 a été ajouté pour harmoniser 1,9-15 avec Ex 18, comme Ex 18,21b.25 a été ajouté pour harmoniser Ex 18,13-26 avec Dt 1.

C'est donc au rôle et à la posture de Moïse en Ex 18 qu'est dédiée mon intervention.

L'emploi du pronom personnel *'th* aux v. 19 (2x) et 21 indique une emphase, car il n'est pas requis par la grammaire, étant donné qu'il est toujours associé à des formes verbales finies (2 impératifs, 1 imparfait). La LXX et le Pentateuque Samaritain accentuent cette emphase au v. 21 en ajoutant un *dativus commodi* : « C'est à toi (*'th*) de *te* discerner dans tout le peuple des hommes de valeur... ». Il n'y a que Moïse qui puisse se tenir devant Dieu pour le peuple ; c'est à lui seulement de soumettre à Dieu les affaires du peuple ; il n'y a que lui qui peut choisir les juges.

La première formulation employée par Jéthro pour décrire celle qui sera la posture unique de Moïse même après l'introduction de juges qui vont régler en pleine autonomie la plus grande partie des questions (v. 19bα) est tout à fait insolite : tant l'impératif du verbe *hyh* que la préposition *mwl* requièrent notre attention.

Sur huit occurrences de l'impératif du verbe *hyh*, parmi les cas qui peuvent être rapprochés de notre phrase, on a, d'une part, la construction *hyh l'* quelque'un (*dativus commodi*) + *l'* quelque chose : Jg 17,10 = 18,19 « sois pour moi un père et un prêtre » ; 1 S 18,17 « Sois [David] pour moi [Saul] un [fils] vaillant » ; Ps 30,11 « sois (Yhwh) une aide pour moi » ; Ps 31,3 « Sois pour moi le rocher fortifié, le château fort qui me sauvera » ; Ps 71,3 « Sois pour moi le rocher... ».

La préposition *mwl* est employée 36 fois dans la BH, souvent en des formes composées avec *l'* ou *mn*. L'usage est plutôt « géographique », pour indiquer un lieu qui est en face d'un autre : Dt 1,1 ; 2,19 ; 3,29 ; 4,46 ; 11,30 ; 34,6 ; Jos 19,46 ; 1 S 14,5.

Le *Dictionary of Classical Hebrew*¹⁸ envisage pour 1 R 7,5 la possibilité de comprendre *mwl* comme un substantif (« the front of a window was towards a window »). La chose demeure très hypothétique, mais en ce cas on pourrait traduire Ex 18,19 comme « Sois pour le peuple le front de Dieu » : le sens serait que Moïse serait censé représenter Dieu vis-à-vis du peuple¹⁹. Mais une seule attestation, et un peu douteuse, de *mwl* comme substantif est sans doute une base trop restreinte pour en conclure ainsi. Il faut donc s'en tenir à la traduction « tiens-toi pour le peuple devant Dieu. »

La construction *hyh l... mwl...* reste de toute façon assez énigmatique.

C'est vraisemblablement pour éviter une interprétation trop physique de la posture de Moïse par rapport à Dieu que la LXX a traduit γίνου σὺ τῷ λαῷ τὰ πρὸς τὸν θεόν = « pour les relations avec Dieu, que le peuple dispose de toi » (trad. de « La Bible d'Alexandrie »). La Vulgate va dans la même direction : « Esto tu populo in his quae ad Deum pertinent ».

Une indication pour expliquer, au moins partiellement, l'emploi de *mwl* vient à mon avis de Ex 34,2s., car la situation est semblable. Yhwh va donner à Moïse les nouvelles tables de pierre, écrites à nouveau après le re-

¹⁸ D. J. A. CLINES, *Dictionary of Classical Hebrew*, V, Sheffield 2001, p. 173.

¹⁹ Pour la construction *hyh* impératif + substantif (sans sa préposition *l'*), voir par exemple Gn 12,2 « sois bénédiction » et Es 33,2 « sois notre bras (= notre force)... ».

nouvellement de l'alliance et il lui explique comment il devra se présenter devant lui : « Sois prêt pour demain matin ; tu monteras dès le matin sur le mont Sinaï et tu te tiendras devant moi (*wnšbt ly*), là, au sommet de la montagne. Personne ne montera avec toi ; et même, qu'on ne voie personne sur toute la montagne ; même le petit et le gros bétail, qu'ils ne paissent pas devant cette montagne (*l-mwl hhr hhw'*) » (TOB). Personne ne doit monter avec Moïse, ni même arriver aux flancs de la montagne ; le bétail doit être gardé encore plus loin, hors de la vue de la montagne. Seul Moïse peut s'approcher de Dieu, lui seul peut être (le) vis-à-vis de la divinité.

N'aurait-on pas pu formuler autrement l'expression de Ex 18,19bβ ? Par exemple avec les prépositions *lpny* ou *ngd* et avec des verbes comme « venir » (*bw'*) ou « se présenter » (*nšb*, nif.) ? En effet, il y a d'autres textes qui décrivent différemment les mouvements de Moïse vers Dieu et ses postures devant lui. Par exemple, en Ex 34,34 on apprend que Moïse, après être descendu du mont Sinaï avec les nouvelles tables, allait (*bw'*) à la présence de Yhwh (*lpny Yhwh*) et communiquait ensuite aux Israélites ce que Dieu lui avait ordonné. Mais la construction « aller à la présence » (*bw' lpny Yhwh*) peut être employée aussi pour d'autres sujets que Moïse : par exemple le grand-prêtre (Aaron), en Ex 28,30.35, etc. ; le peuple... etc.

Je crois donc que notre formulation insolite a été choisie pour exprimer une « posture » de Moïse, unique, que personne d'autre ne peut ni ne doit assumer. Cela a influencé le choix aussi bien de la préposition que du verbe. Rappelons-nous qu'en Ex 18,12 nous venons de lire que « Aaron et tous les anciens d'Israël vinrent manger le repas devant Dieu (*lpny h'lhym*) avec le beau-père de Moïse » (TOB). Le v. 19 décrit une façon différente de se tenir devant Dieu. En outre, remarquons aussi que Moïse n'est pas mentionné parmi les participants au culte et au repas du v. 12 !

L'organisation suggérée par Jéthro et adoptée par Moïse, d'une part, met à côté de Moïse des hommes qui vont assumer des tâches qui, au v. 16aβ, sont encore accomplies par Moïse : il juge entre l'un et l'autre ; ensuite ce seront « des hommes de valeur... » qui « jugeront le peuple en permanence. » (22aα). Mais il y a deux tâches qui sont et demeurent de la compétence exclusive de Moïse : faire connaître les décrets et les lois de Dieu (v. 16b et 20a) et résoudre les cas plus difficiles, qu'on doit lui soumettre. Avant l'adoption du système suggéré par Jéthro, le peuple s'adressait à Moïse pour « chercher (*drš*) Dieu » (v. 15) : après, c'est à Moïse seulement de « soumettre (*bw'*, hif.) les choses (*dbr*) à la divinité » (v. 19bβ). Personne d'autre ne peut être l'intermédiaire entre le peuple et Dieu.

Encore deux remarques sur la posture et la fonction de Moïse en Ex 18.

J'ai déjà mentionné le « déficit » de royauté de Moïse que plusieurs auteurs remarquent dans les présentations littéraires de la figure de Moïse. Est-ce vraiment ainsi ? Quand Moïse en Ex 34,7 écrit les lois, il accomplit une tâche royale²⁰. Un détail aussi de notre texte évoque une posture royale. Le dialogue entre Jéthro et Moïse commence avec ces paroles :

²⁰ E. OTTO, « Mose I. Altes Testament », *RGG*⁴, p. 1534-1538 ; p. 1536.

« Moïse siégeait (yšb) pour juger le peuple. » Or, dans la culture du Proche-Orient, cette formulation évoque immédiatement le roi. Ce n'est pas un hasard si le putsch d'Absalom commence par la tentative de s'emparer des fonctions juridictionnelles. « Chaque fois qu'un homme, ayant un procès, devait se rendre chez le roi pour demander justice, Absalom l'interpellait et lui disait : « De quelle ville es-tu ? » Il disait : « Ton serviteur est de l'une des tribus d'Israël. » Alors Absalom lui disait : « Vois. Ta cause est bonne et juste, mais il n'y a personne pour t'entendre de la part du roi » (2 S 15,2-3, TOB)²¹. Salomon, roi idéal, demande à Dieu : « Ton serviteur se trouve au milieu de ton peuple, celui que tu as choisi, peuple si nombreux qu'on ne peut ni le compter ni le dénombrer à cause de sa multitude. Il te faudra donner à ton serviteur un cœur qui ait de l'entendement pour gouverner ton peuple, pour discerner le bien du mal ; qui, en effet, serait capable de gouverner ton peuple, ce peuple si important ? » (1 R 3,8-9, TOB). Le verbe que la TOB traduit avec « gouverner » est en hébreu *šapat*, qui veut aussi dire « juger ». La formulation « yšb lšpt » apparaît encore seulement en Jl 4,12, où Yhwh est le sujet : « Que les nations se mettent en branle ; qu'elles montent vers la vallée nommée “Le Seigneur juge” : C'est là que je vais siéger pour juger toutes les nations d'alentour » (TOB). Tout cela m'amène à soupçonner qu'Ex 18 présente Moïse allusivement comme un roi.

L'expression du v. 20b « tu leur feras connaître le chemin qu'il doivent parcourir et les actions qu'il doivent faire » ne fait pas partie du langage figé du domaine juridique en sens étroit et surtout semble envisager un domaine plus large que celui des querelles entre Israélites. Moïse est conçu non seulement comme un juge, mais aussi comme le médiateur de ce que plus tard on appellera la *halakah*.

Les fonctions qui, selon Jéthro, doivent rester exclusivement celles de Moïse sont une sorte de prolepse de la suite du Pentateuque. Communicateur des lois divines, Moïse le sera à partir du chapitre 19 de l'Exode. Ce sera lui qui devra résoudre les cas difficiles et nouveaux en demandant à Dieu, et recevant de lui, de nouvelles prescriptions (Nb 15, 27 et 36), ce que F. Crüsemann²² a appelé des cas de « *Ergänzung und Fortschreibung des Sinaigesetzes* ».

Le système suggéré par Jéthro fonctionne donc très bien du vivant de Moïse. Mais qu'en est-il après sa mort ? Qui pourra remplacer Moïse dans les fonctions qui lui ont été réservées ?

Le judaïsme rabbinique répondra : « Moïse ». Moïse ne sera plus seulement un personnage, mais la Torah.

« Quand Moïse monta en haut, il trouva le Saint, qu'il soit béni, qui mettait des couronnes aux lettres sacrées. Il lui demanda : « Seigneur de l'univers,

²¹ Déjà C. SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Exodus 18 – Zur Begründung der königlichen Gerichtsbarkeit in Israel-Juda*, DBAT 21, 1985, p. 61-85 ; p. 66. Voir Es 16,5 ; 1 R 3,9ss.

²² F. CRÜSEMANN, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992, p. 125.

qui soutient ta main ? » Le Saint répondit : « A la fin de beaucoup de générations un homme paraîtra ; il s'appellera Akiva fils de Joseph et il aura besoin de ces couronnes car de chaque petit point il tirera des tas et des tas de lois. » Il Lui dit : « Seigneur de l'univers, montre-moi cet homme. » Le Saint dit : « tourne-toi . » Alors Moïse vint s'asseoir au fond de la classe de Rabbi Akiva, mais il n'avait aucune idée de ce qu'ils étaient en train de dire. Il fut mal à l'aise et confus. Quand ils abordèrent un certain sujet, un élève demanda : « Maître, d'où as-tu cette loi ? » Il répondit : « C'est une torah de Moïse du Sinaï ! » Alors Moïse fut soulagé. »

(Talmud babylonien, traité Menachot 29b)

L'HOMME-GUIDE D'EZÉCHIEL D'EZ 40–48 : UNE MANIFESTATION ANTHROPOMORPHIQUE DE YHWH ?*

Dany Nocquet, Institut Protestant de Théologie, Montpellier

Dans le livre d'Ezéchiél, la vision finale du prophète en Ez 40–48 apparaît à première lecture comme un ensemble distinct du livre d'Ezéchiél, bien qu'il soit relié aux autres visions du livre en Ez 1–3 et 8–11. L'histoire complexe de la rédaction d'Ez 40–48 fait apparaître une divergence entre les recherches qui offrent une approche holistique et celles qui proposent une approche stratifiée de cet ensemble¹. Selon l'approche envisagée, la question posée est celle de la relation de la vision finale avec le reste du livre. Sur ce point, Ez 40–48 fut tout d'abord considéré comme une adjonction tardive reliée secondairement au livre d'Ezéchiél². Plus récemment, Ez 40–48 est lu tel un ensemble qui complète ou accomplit la promesse de restauration d'Ez 36–37* (par delà Ez 37,25–28)³. La recherche récente met en évidence les liens de cette finale avec l'ensemble d'Ez 1–39. De manière variable, la critique rédactionnelle voit dans Ez 40,1–43,10 la partie primitive qui serait contemporaine de l'Exil, et dans la seconde partie, Ez 43,11–

* La contribution suivante a pris place lors du colloque du Collège de France des 19 et 20 mai 2014. J'adresse ma grande reconnaissance au Professeur Thomas Römer et aux organisateurs de ce très riche colloque.

¹ Pour une vue d'ensemble de ces questions rédactionnelles du livre d'Ezéchiél, cf. K.-F. POHLMANN, « La question de la formation du livre d'Ezéchiél », in J.-D. MACCHI, C. NIHAN, T. RÖMER et J. RÜCKL (éds.), *Les recueils prophétiques de la Bible. Origines, milieux, et contexte proche-oriental*, Le Monde de la Bible 64, Genève 2012, p. 309–336 ; p. 310–321 ; F. SEDLMEIER, *Das Buch Ezechiel. Kapitel 25–48*, Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament 21/2, Stuttgart 2013, p. 260–264 : l'auteur y montre l'inclusion que forme le don de la Torah de Moïse sur l'Horeb et le don de la loi du temple en Ez 43,13–46,24 ; voir également P. M. JOYCE, *Ezekiel. A Commentary*, Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 482, New York/London 2009, p. 219–221 ; P. M. JOYCE, « Temple and Worship in Ezekiel 40–48 », in J. DAY (éd.), *Temple and Worship in Biblical Israel. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 422, London/New York 2005, p. 145–163 ; p. 145–147 ; S. TUELL, *Ezekiel*, New International Biblical Commentary, Peabody, MA 2009, p. 276–277.

² W. ZIMMERLI, *Ezechiel. 1. Teilband Ezechiel 1–24*, Biblischer Kommentar Altes Testament XIII/2, Neukirchen 1979², p. 109–114.

³ En particulier T. A. RUDNIG, *Heilig und Profan. Redaktionskritische Studien zu Ez 40–48*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 287, Berlin 2000, pour lequel le noyau d'Ez 40–48 vient compléter la rédaction *pro-golah* d'Ez 1–39.

48,35, une série de réécritures datant de l'époque après l'Exil⁴. La question que pose encore Ez 40-48 (et l'ensemble du livre d'Ezéchiél) est la relation de ces textes avec le courant sacerdotal (P) en raison d'une phraséologie commune et partagée. Cette question demeure un sujet de débat : il y a ceux qui considèrent Ezéchiél comme une œuvre qui précède le courant sacerdotal situé aux époques exiliques et postexiliques, Ezéchiél est alors un précurseur de P⁵. Pour d'autres, le livre d'Ezéchiél serait le récipiendaire de la théologie sacerdotale située à une époque préexilique⁶. Enfin, le livre d'Ezéchiél est compris comme une œuvre contemporaine dans une proximité théologique et dialogale avec P, en raison de sa longue élaboration durant les périodes exilique et perse⁷.

C'est dans le cadre de ces débats sur le livre d'Ezéchiél que se place cette recherche sur le personnage insolite qui sert de guide au prophète pour lui faire visiter le temple nouveau dans la vision finale d'Ez 40-48. L'intervention de cet homme-guide interroge sur les raisons de son arrivée soudaine auprès d'Ezéchiél : pourquoi l'esprit divin laisse-t-il sa place à cet homme ? Un esprit qui a accompli sa tâche d'accompagnateur du prophète en Ez 2,2 ; 3,12.24 ; 8,3 ; 11,1.5 ? Le personnage de l'homme-guide apparaît quasi exclusivement en Ez 40-48 dans un ensemble dont l'histoire rédactionnelle est diversement interprétée. Pour notre propos, les mentions de l'homme-guide d'Ezéchiél sont considérées par T. A. Rudnig (et K.-F. Pohlmann) comme appartenant à une *Mann-Bearbeitung* faisant partie de l'édition finale du livre d'Ezéchiél à l'époque postexilique⁸. Ainsi, en étudiant la figure de l'homme-guide, notre étude se place au niveau de l'élaboration finale d'Ez 40-48, et se trouve concernée par l'état achevé de ces chapitres. Dès lors, tenter de comprendre pourquoi les rédacteurs du livre d'Ezéchiél ont eu recours au personnage nouveau de l'homme-guide permet d'éclaircir quelque peu les buts de la vision du Temple d'Ez 40-48 dans son ensemble, et le rôle du prophète Ezéchiél dans cette finale. En Ez 40-48, l'homme-guide apparaît principalement dans la première partie (Ez 40-43) et à la fin de la seconde partie, en Ez 47-48. Pour cerner les raisons de la présence de cet homme-guide, l'exposé qui suit s'organise autour de trois moments : le cadre (lieu et temps) dans lequel apparaît

⁴ M. KONKEL, *Architektonik des Heiligen. Studien zur zweiten Tempelvision Ezechiels (Ez 40-48)*, Bonner biblische Beiträge 129, Berlin/Wien 2001 ; POHLMANN, *op. cit.* (n. 1), p. 309-336 ; SEDLMEIER, *op. cit.* (n. 1), p. 262-264.

⁵ F. HOSSFELD, « Das Buch Ezechiel », in E. ZENGER (éd.), *Einleitung in das Alte Testament mit einem Grundriss der Geschichte Israels von Christian Frevel*, Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1, Stuttgart 2008⁷, p. 496-506 ; p. 505, l'auteur y appelle Ezéchiél « le père de la théologie sacerdotale ».

⁶ D. I. BLOCK, *The Book of Ezekiel. Chapters 25-48*, New International Commentary on the Old Testament, Grand Rapids 1998, p. 498-501.

⁷ Pour un résumé du débat, M. KONKEL, « The System of Holiness in Ezekiel's Vision of the New Temple (Ezek 40-48) », in C. FREVEL et C. NIHAN (éds.), *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*, Dynamics of History of Religion 3, Leiden/Boston 2013, p. 429-455 ; p. 429-430.

⁸ RUDNIG, *op. cit.* (n. 3), p. 332-342 ; F.-K. POHLMANN, *Der Prophet Hesekiel/Ezechiel Kapitel 20-48*, Das Alte Testament Deutsch 22/2, Göttingen 2001, p. 541-545.

l'homme-guide d'Ezéchiél, l'apparence et la fonction (aspect, instruments) de l'homme-guide, et l'identification de l'homme-guide (gestes et paroles) en « son » temple.

1. LE CADRE DE L'APPARITION DE L'HOMME-GUIDE EN EZ 40,1-2

Ez 40–48 débute par une description précise du temps et du lieu où se déroule la vision :

Ez 40,1 La vingt-cinquième année de notre exil, au commencement de l'année, le dixième jour du mois, quatorze ans après la ruine de la ville, ce jour même la main de Yhwh fut sur moi, et il me conduisit là-bas.

Le temps de la vision

La mention des 25 ans correspond pour certains commentaires à la moitié d'un jubilé, cette date préparerait l'année de la libération⁹. L'évocation de l'exil renvoie à Ez 1,2, « 5^e année de l'exil », et à Ez 33,21 « notre exil », au moment où un fugitif annonce la destruction de la ville. Se référant à la destruction de Jérusalem, ce lien situe clairement la vision du temple dans un temps marqué par l'Exil à Babylone¹⁰. Ce que corrobore également la mention du 10^e jour du commencement de l'année. En effet, cette précision peut évoquer plusieurs moments dans le livre d'Ezéchiél et en dehors de son livre. La même expression se trouve en Ez 1,3 et en Ez 37,1 : une façon d'aligner une nouvelle fois le temps de la vision sur un temps marqué par la déportation. C'est aussi le jour où le prophète doit annoncer la condamnation d'Israël selon Ez 20,1 et 24,1. Le chiffre 10 rappelle encore que Nabuchodonosor fit le siège de Jérusalem la 9^e année du règne de Sédécias, le 10^e mois, le 10 du mois, selon Jr 52,4 et 2 R 25,1. Le « 10^e jour » évoque-t-il encore Jos 4,19, au moment où les Israélites entrent au pays de

⁹ La date de 573/572 est souvent retenue par les commentateurs en prenant en compte les deux dates de 597 et de 587. W. ZIMMERLI, *Ezechiel. 2. Teilband Ezechiel 25-48*, Biblischer Kommentar Altes Testament XIII/2, Neukirchen 1969, p. 995-996 ; BLOCK, *op. cit.* (n. 6), p. 512. Les 25 ans feraient allusion à la moitié du Jubilé. Block s'appuie sur le fait que la fin de l'Exil en Es 61,1 est décrite comme une année d'affranchissement avec le mot לְחֵרֹת, ce terme se retrouve en Lv 25,10 et Ez 46,17 (année d'affranchissement, de liberté). K.-F. POHLMANN, *op. cit.* (n. 8), p. 541, juge ce lien avec l'année jubilaire problématique.

¹⁰ SEDLMEIER, *op. cit.* (n. 1), p. 269-270, propose une observation intéressante en notant que les 25 ans après l'Exil correspondent aux 25 ans qui séparent la réforme de Josias (622) de l'Exil. La vision du temple serait donc également à interpréter comme une réforme cultuelle comparable à celle de Josias.

Canaan¹¹? La phrase « au début de l'année, le 10^e jour » pourrait être également une allusion à la fête du nouvel an babylonien¹².

Ces différentes allusions chronologiques créent un ensemble d'indices qui font du temps de la vision, en tant que vision du temple construit et d'un Israël régénéré, un temps qui s'oppose au temps de la déportation et à celui de la ruine du temple de Jérusalem : la vision du temple d'Ez 40-48 répond à la destruction de l'Exil¹³. Par la vision du temple construit et de la régénération du pays avec une nouvelle occupation par les tribus issues des fils de Jacob, Ez 40-48 développe l'annonce de la restauration d'Ez 33-39, tout en esquissant un nouveau commencement. Ez 40-48 serait alors à lire telle l'attente d'une nouvelle entrée dans le pays commençant par la construction imaginaire d'un autre temple avec une restauration totale d'Israël. En entrant en songe dans le pays par le sanctuaire, le discours d'Ez 40-48 « sacerdotalise » le motif du retour au pays en se centrant et se concentrant sur le temple, faisant de ce dernier la source unique du salut du pays, comme le montre la suite.

Le lieu de la vision

Ez 40,2 Dans des visions d'Elohim il m'amena au pays d'Israël et me déposa sur une très haute montagne ; sur elle, comme la construction d'une ville, au midi.

La formule « visions d'Elohim », מְרִאוֹת אֱלֹהִים, se trouve dans le livre d'Ezéchiel en 1,1 ; 8,3 et 40,2. Ez 40-48 s'inscrit dans la continuité des visions initiales du prophète. Cette continuité indique l'une des intentions de cet ensemble qui est de développer, de récapituler ou d'accomplir les visions précédentes du prophète. Ez 40,2 précise le lieu où prendra place la vision : la formule « au pays d'Israël », אֶל-אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל, est unique et son usage s'éclaire dans la suite de la vision dans laquelle la restauration annoncée concerne Israël dans son intégralité territoriale et originelle grâce à un rétablissement nouveau de toutes les tribus du Nord et du Sud selon Ez 48,30-35¹⁴. « Au pays d'Israël », la vision prend place sur une « très haute montagne, אֶל-הָר גְּבוּהָ, sur laquelle Dieu dépose le prophète. Par cette précision, l'endroit de la vision d'Ezéchiel est relié aux autres lieux caractéristiques des révélations divines : montagne d'Elohim d'Ex 3,1 ; 24,13, celle du Sinaï d'Ex 19,23 ; 34,2.4, celle d'Avarim et de Nebo de Dt 32,49 ; 34,1. La qualification de « haute » montagne fait suite à Ez 17,22

¹¹ Jos 4,19 : « Le peuple remonta du Jourdain le dix du premier mois et il campa à Guilgal. » Le 10^e jour est également le jour du « grand pardon » au 7^e mois selon Lv 16,29 ; 23,27 et 25,9.

¹² K. R. STEVENSON, *Vision of Transformation. The Territorial Rhetoric of Ezekiel 40-48*, Society of Biblical Literature. Dissertation Series 154, Atlanta 1996 ; JOYCE, *op. cit.* (n. 1, 2005), p. 149.

¹³ JOYCE, *op. cit.* (n. 1, 2009), p. 145-163 ; p. 149-150.

¹⁴ SEDLMEIER, *op. cit.* (n. 1), p. 271, note ce lien en s'interrogeant sur le caractère tardif de ce verset.

dans laquelle la montagne devient le lieu d'un rétablissement d'Israël à la dimension universelle pour la reconnaissance de Yhwh. Une image comparable se trouve en Es 40,9 à propos de Sion¹⁵. Cependant, selon Ez 40,2, la montagne est seulement le lieu du temple malgré l'expression unique « construction d'une ville »¹⁶ : le temple d'Ez 40-48 est décrit comme une institution indépendante de la ville de Jérusalem. L'orientation « au midi » fait référence à la condamnation de Jérusalem en Ez 21,3.9, elle prépare également le tableau de la régénération édénique d'Ez 47,1 où l'eau jaillit du temple à l'est et se dirige au sud. Le temple y est la seule source du renouveau d'Israël, Ez 47,1-12¹⁷.

En enracinant la vision d'Ez 40-48 dans une période marquée par la déportation et la destruction du temple, en utilisant la symbolique de l'année jubilaire en lien avec la réforme de Josias¹⁸, et en se situant sur la montagne, le temps et l'espace de la vision font d'Ez 40-48 une révélation divine originale et fondatrice. La fonction ultime et profonde de cette vision est de poursuivre celle du livre prophétique originel s'opposant au « soupçon d'impuissance dirigé depuis 587 av. n. è. contre Yhwh »¹⁹. En effet, la vision est pensée telle une nouvelle théophanie, en contraste avec l'Exil, qui décrit le futur temple à construire et le renouveau du pays en tant qu'Israël tribal et réunifié grâce au retour de la gloire de Yhwh dans le temple en Ez 43,1-5. Dans ce cadre apparaît soudainement un homme : l'homme-guide d'Ezéchiël.

2. L'APPARENCE ET LA FONCTION DE L'HOMME-GUIDE EN EZ 40,3-4

Le déplacement en songe du prophète le conduit dans la proximité d'un homme qui joue un rôle déterminant dans la suite de la vision :

Ez 40,3 Il me conduisit là-bas ; il y avait là un homme dont l'aspect était comme celui du bronze ; il avait dans la main un cordeau de lin et une canne à mesurer, et il se tenait à la porte.

¹⁵ Les autres mentions d'Es 30,25 et 57,7 désignent Sion comme lieu de renouveau salutaire ou lieu d'infidélités.

¹⁶ BLOCK, *op. cit.* (n. 6), p. 514 : la montagne n'est pas ici celle de la cité, car le lieu de la montagne est réservé au temple, et non à Jérusalem.

¹⁷ D. NOCQUET, « Ez 47,1-12 et le jaillissement de l'eau à la fin des temps. Vers une nouvelle Égypte ? », in J. VERMEYLEN (éd.), *Les prophètes de la Bible et la fin des temps. XXIIIe congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible (Lille, 24-27 août 2009)*, Lectio Divina 240, Paris 2010, p. 331-343.

¹⁸ Voir *supra* n. 10.

¹⁹ La formule est celle de K.-F. POHLMANN, *op. cit.* (n. 1), p. 336 ; pour L. C. ALLEN, *Ezekiel 20-48*, World Biblical Commentary 29, Dallas 1990, p. 229, la vision est également explicitement reliée à l'Exil, son but est de cristalliser la promesse de restauration de Yhwh, telle qu'elle est donnée par le prophète Ezéchiël.

Aspect et attributs de l'homme-guide

L'homme qui se trouve sur la montagne a un aspect/réalité de bronze, כְּמִרְאָה נְחֹשֶׁת²⁰. Le parallèle le plus proche se trouve en Dn 10,6 où l'apparition à Daniel est comparable à celles dont Ezéchiel est le sujet près du fleuve. Daniel y décrit également un homme à l'apparence surnaturelle où le bronze est constitutif de sa morphologie²¹ :

Dn 10,4 Le vingt-quatrième jour du premier mois, moi, j'étais au bord du grand fleuve, c'est-à-dire le Tigre. 5 Levant les yeux, je vis un homme vêtu de lin avec une ceinture d'or d'Ouphaz autour des reins. 6 Son corps était comme de chrysolithe, son visage comme l'aspect de l'éclair, ses yeux comme un feu flamboyant, ses bras et ses jambes comme l'éclat du bronze poli, et sa voix comme un tumulte.

Le bronze en tant que matériau de l'art de la statuaire antique, en particulier en usage pour la fabrication de statuettes, laisse penser que l'homme que voit Ezéchiel ressemble à une statue divine et vivante²². L'association des deux termes נְחֹשֶׁת et מִרְאָה est unique, elle insiste sur la réalité nouvelle de cet individu et marque une distanciation : l'homme que voit Ezéchiel n'est pas un humain. La description sommaire de l'homme-guide en fait-elle un personnage semblable aux êtres extraordinaires d'Ez 1,5-9 où le bronze est mentionné ? Ou bien est-il comparable à l'homme en 8,2-3 à l'aspect flamboyant et divin qui le saisit par les cheveux²³ ? La figure de l'homme permet de nouveau le lien entre la profanation du temple d'Ez 8-11 et la vision du temple d'Ez 40-48 à la pureté intacte et inviolable²⁴. En

²⁰ La traduction de cette association est délicate. TOB : « son aspect était comme l'aspect du bronze »

²¹ Selon ALLEN, *op. cit.* (n. 19), p. 229, l'homme en Ez 40,3 est un homme « as supernatural being » comme le laisse voir sa radiance (Ez 1,7), son rôle est de guider, de mesurer et d'interpréter. De même, JOYCE, *op. cit.* (n. 1, 2009), p. 223 : l'homme est une « angelic figure ». Il est responsable du récit d'Ez 40-48 et il résume les points importants. Il instruit en Ez 43,10 ; selon SEDLMEIER, *op. cit.* (n. 1), p. 272, il s'agit d'un « überirdisches Wesen » que l'on ne peut identifier à Yhwh.

²² Sur l'usage du bronze dans la statuaire, voir E. MATSUSHIMA, « Divine Statues in Ancient Mesopotamia: their fashioning and clothing and interaction with the Society, in E. MATSUSHIMA (éd.), *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East. Papers of the First Colloquium on the Ancient Near East – The City and its Life held at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Mitaka, Tokyo)*, Heidelberg 1993, p. 209-219. Et déjà, A. GRUYER, « L'art et l'industrie du bronze dans l'Antiquité et l'Europe Moderne », *Revue des Deux Mondes*, 2^e période, tome 1, 1856, p. 153-177 ; sur le culte de la statue de Yhwh, H. NIEHR, « In Search of YHWH's Cult Statue in the First Temple », in K. VAN DER TOORN (éd.), *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, Contributions to Biblical Exegesis and Theology 21, Leuven 1997, p. 73-95 ; T. RÖMER, *L'invention de Dieu*, Les livres du Nouveau Monde, Paris 2014, p. 187-211.

²³ ZIMMERLI, *op. cit.* (n. 9), p. 998. Comme cela fut signalé, RUDNIG, *op. cit.* (n. 3), p. 337-342, l'introduction de la figure de l'homme appartient à la formation finale de l'ensemble 40-48 qu'il appelle la « Mann-Bearbeitung ».

²⁴ KONKEL, *op. cit.* (n. 7), p. 429.

se servant du motif de l'homme, Ez 40–48 en développe le portrait pour en faire l'un des principaux acteurs de la restauration onirique du temple.

La description de l'homme-guide en Ez 40 repose sur les ustensiles qu'il détient. Le premier est « un cordeau de lin », פתיל-פשתים. Le mot פתיל est un insigne d'autorité selon Gn 38,18. Il appartient également à la panoplie des prêtres, Ex 28,28.37 ; 39,3.21.31, mais ce ruban y est de pourpre violette. Le terme est ici lié au mot « lin » dans une association unique. Le lin caractérise le vêtement sacerdotal en Ez 44,17-18²⁵.

Le second terme est la « canne à mesurer », קנה המדה, l'usage du mot « canne » est variable : il fait partie du vocabulaire sacerdotal pour la construction des objets du temple, chandelier, Ex 25,31.36 ; 30,23 ; 37,17.22²⁶. Le mot est associé ici au nom « mesure » qui est spécifique d'Ez 40–48 (42,16-19). Les instruments de l'homme-guide sont-ils déjà des attributs divins ? Sont-ils une évocation des dieux tenant un anneau et une mesure tel Mardouk, maître des eaux et de l'univers ?



Fig. 1 Représentation traditionnelle de Mardouk sur les eaux, chevauchant un dragon. Il tient dans sa main gauche un anneau et un bâton²⁷.

²⁵ Le lin est constitutif de l'habit sacerdotal du grand prêtre selon Ex 28,5 et ss. Cependant, le terme utilisé est שש.

²⁶ BLOCK, *op. cit.* (n. 6), p. 514-515 : les instruments sont ceux d'un charpentier pour mesurer de longues et de courtes distances ; ALLEN, *op. cit.* (n. 19), p. 229. Son équipement est une corde pour de petites mesures, et un bâton pour de plus longues mesures.

²⁷ Source : <https://fr.wikipedia.org/wiki/Marduk> (site consulté le 06/07/2015).

De plus, l'homme est décrit comme celui qui « se tient à la porte », *הוא עמד בשער*²⁸. Une telle position rappelle celle de la gloire de Yhwh qui « se tient à la porte de la maison de Yhwh », au moment où elle quitte le temple selon Ez 10,19²⁹. Une telle station de l'homme-guide fait-elle encore de lui le gardien du lieu ? Faudrait-il le comparer aux divinités égyptiennes gardant les temples, tel Horus gardien du temple d'Edfou ?



Fig. 2 Représentation du dieu Horus devant le temple d'Edfou, protégeant le temple et protecteur également du pharaon³⁰.

Cette première description allie des caractéristiques humaines et des traits sacerdotaux ou divins. Ces différentes marques font de l'homme-guide d'Ezéchiél un personnage maître du lieu, avec une apparence et des attributs qui en disent l'autorité et la puissance auprès d'Ezéchiél, elles soulignent déjà son caractère divin, comme l'atteste la suite du passage.

²⁸ La position de l'homme-guide rappelle celle de Moïse en Ex 32,26, celle de Jérémie en Jr 7,2 ; 17,19, et encore celle du « prince » en Ez 46,2.

²⁹ En Jr 7,2 et 17,19, Jérémie se tient à la porte du temple pour y prophétiser et condamner les Judéens ; voir également Ex 32,26 ; Ne 6,1 et 12,39. Ce motif pourrait également être relié à la fonction connue d'un dieu portier en Mésopotamie : un *la-massum* ; voir dans ce même ouvrage la contribution de D. Charpin.

³⁰ Source : <https://fr.wikipedia.org/wiki/Horus> (site consulté le 25/06/2015).

La fonction de l'homme-guide

En tant que personnage d'autorité, l'homme-guide ordonne à Ezéchiel de transmettre des indications qu'il est seul à détenir :

40,4 Cet homme me dit : Humain, regarde de tes yeux et écoute de tes oreilles ! Fais attention à tout ce que je vais te faire voir, car tu as été conduit ici pour regarder. Explique à la maison d'Israël tout ce que tu vas voir.

En faisant voir et en faisant entendre (cf. ³¹רָאָה בְּעֵינַיִךְ וּבְאָזְנוֹיִךְ שְׁמַע), l'homme-guide redéfinit la fonction du prophète en lui attribuant un rôle de médiateur auprès de la « maison d'Israël »³². La formule est encore présente en Ez 44,5, où elle est prononcée par Yhwh lui-même : Yhwh y exhorte Ezéchiel à écouter les commandements, la « torah de la maison » d'Ez 43,12. Comme nous le verrons, l'homme-guide occupe une fonction divine par le fait même de transmettre les mesures du temple. En effet, une de ses charges principales est de « mesurer », ³³מָדַד, verbe caractéristique d'Ez 40–48 : 36 emplois sur 52 références. Même si ce terme appartient à l'activité d'arpenteur et d'architecte³³, les chapitres 40 à 42 attestent néanmoins de l'autorité et du savoir de l'homme-guide, puisqu'il fait du temple imaginé un temple nouveau par rapport au temple de Salomon³⁴. Le temple d'Ez 40–48 offre maints points de comparaison avec le temple de Salomon, Ez 40–42 y apporte cependant des innovations considérables. La structure de l'ancien temple est préservée mais intégrée dans un nouveau système de sainteté graduée et plus vaste. Ainsi, la sainteté du lieu est renforcée par une enceinte et une série de murs qui mesurent en tout 15 coudées, soit 7,9 mètres³⁵. Toute l'architecture de cette nouvelle construction vise à atteindre et à réaliser ce seul but : « séparer (définitivement) le sacré du profane »³⁶, pour éviter désormais toute possibilité de profanation du sanctuaire. Alors que l'auteur sacerdotal propose une sainteté qui doit atteindre tout le pays, irriguer la quotidienneté des Israélites³⁷, l'homme-guide redéfinit et requalifie la sainteté en la concentrant sur le seul lieu du temple. De manière différente du système lévitique, Israël n'est pas appelé

³¹ Un même usage de cette périphrase se trouve en Es 6,10, au moment de la vocation négative d'Esaié.

³² L'expression ³²בֵּית יִשְׂרָאֵל est particulièrement en usage dans le livre d'Ezéchiel, 83 fois ; SEDLMEIER, *op. cit.* (n. 1), p. 272, insiste sur le lien avec l'appel prophétique d'Ez 1,28 ; 2,8-9 ; 3,10.

³³ BLOCK, *op. cit.* (n. 6), p. 514.

³⁴ KONKEL, *op. cit.* (n. 7), p. 431-435.

³⁵ Le renforcement de la protection de la sainteté est marquée par un mur qui sépare le Saint des Saints du hall principal, Ez 41,3 (un mur absent dans le second temple), et par un rétrécissement progressif des entrées : 14 coudées pour le vestibule, 10 coudées pour le hall et 6 coudées pour le saints des saints.

³⁶ KONKEL, *op. cit.* (n. 7), p. 435.

³⁷ C. NIHAN, «Forms and Functions of Purity in Leviticus», in C. FREVEL et C. NIHAN (éds.), *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*, Dynamics of History of Religion 3, Leiden/Boston 2013, p. 311-367.

à devenir un « peuple saint », même s'il bénéficie de la vie nouvelle qui vient du temple. Dans la vision finale du temple, le peuple demeure un peuple rebelle selon Ez 44,6 : « et tu diras aux rebelles, à la maison d'Israël », ואמרת אל-מרי אל-בית ישראל.

Plusieurs commentaires notent que la position d'Ezéchiél recevant les explications de l'homme-guide sur la construction du temple est comparable au songe du prince Gudéa, prince de Lagash (2144-2124) qui reçut en rêve de la part du dieu Ningirsu à la fois l'ordre de construire un temple et les indications pour cette construction³⁸.

Cette transmission des mesures du temple est également à comparer avec les indications que Yhwh fournit à Moïse pour la construction de la tente de rencontre en Ex 25-40, comme le suggère D. Block³⁹ :

Apparition de Yhwh sur une montagne	Ex 19	Ez 40,1-4
Yhwh fournit les indications pour sa résidence	Ex 25-39	Ez 40,5-42,19
L'arrivée de la gloire	Ex 40	Ez 43,1-12
Yhwh donne des prescriptions pour le culte	Lv 1,1ss	Ez 44,1-46,24
Yhwh et la répartition de la terre	Nb 34-35	Ez 47-48

Fig. 3 Tableau comparatif entre Ex 19-Nb 35 et Ez 40-48.

Si cette comparaison garde une certaine pertinence, elle permet de penser que les rédacteurs d'Ez 40-48 s'inspirent de l'ensemble des textes sacerdotaux du Pentateuque qu'ils présupposent⁴⁰. Dans ce cas, Ez 40-48 serait un prolongement différent, voire alternatif, à la représentation

³⁸ Il s'agit d'un motif récurrent et fort ancien dans la littérature du Proche-Orient ancien, BLOCK, *op. cit.* (n. 6), p. 510 : le lien le plus explicite avec le Proche-Orient ancien est l'hymne au temple de Gudea de Lagash dans le cylindre A : Gudea a un rêve par lequel Ningirsu lui ordonne de lui construire un temple à Lagash. Pendant deux jours, Gudea se retire dans le sanctuaire d'Eninou où il a d'autres visions et des indications précisant comment le sanctuaire doit être bâti. Dans ce rêve, le dieu Ningirsu décrit sa future gloire : « J'étendrai sur le monde le respect de mon temple, sous mon nom l'univers depuis l'horizon s'y rassemblera, et [même les pays lointains] Magan et Meluhha, sortant de leurs montagnes, y descendront » (cylindre A, IX) ; TUELL, *op. cit.* (n. 1), p. 282-283.

³⁹ BLOCK, *op. cit.* (n. 6), p. 514-515 : La transmission des indications fait d'Ezéchiél un médiateur, sa position sur une haute montagne recevant des indications pour le temple, cela rappelle la situation de Moïse en Ex 25,1-31,18 et 1 Ch 28,11-19 où le mot *הבנייה* est utilisé.

⁴⁰ Pour la comparaison des structures d'Ex 25-40 et d'Ez 40-48, BLOCK, *op. cit.* (n. 6), p. 498-499. Voir également 1 Ch 28,11-19.

pentateuchale de l'établissement du sanctuaire et de l'installation dans le pays. De ce fait, l'homme-guide occupe bien une position divine.

Une autre fonction importante de l'homme-guide est de mettre en place un système de sainteté/pureté qui est singulier au regard de celui que développe l'écrit sacerdotal⁴¹. L'homme-guide y légitime une classification du personnel relative au service du temple :

Ez 40,45 L'homme me dit : « Cette salle dont la façade est orientée au sud est réservée aux prêtres qui assurent le service du temple, 46 tandis que la salle dont la façade est orientée au nord est réservée aux prêtres qui assurent le service de l'autel. Parmi les membres de la tribu de Lévi, seuls les descendants de Sadoq peuvent se présenter devant le Seigneur pour le servir. »

Selon ce passage, seule la classe des prêtres sadocites est autorisée au service divin devant l'autel⁴². Ez 40-48 valorise une catégorie sacerdotale sous la formule « fils de Sadoq », בני־צדוק, qui n'est utilisée qu'en Ez 40,46 ; 43,15 (semence de Sadoq) ; 44,15 et 48,11, et qui sert à encadrer l'ensemble de la vision du temple⁴³. Cette différenciation du clergé à l'intérieur de la vision du temple d'Ezéchiél reflète l'évolution des classifications qui apparaissent dans le service du second temple après l'Exil⁴⁴. La référence exclusive à Sadoq fait du temple d'Ez 40-48 le légitime héritier du temple de Salomon. Cette revendication de légitimité trouve un prolongement dans la qualification du temple : « Puis il me dit : “c'est là le lieu très saint” », וַיֹּאמֶר אֵלַי זֶה קֹדֶשׁ הַקִּדְשִׁים, Ez 41,4⁴⁵. En qualifiant ainsi le temple de la vision d'Ezéchiél, l'homme-guide situe le sanctuaire dans la

⁴¹ Ce système de sainteté est fort bien décrit dans KONKEL, *op. cit.* (n. 7), p. 429-455.

⁴² TUELL, *op. cit.* (n. 1), p. 289, montre les liens avec 2 R 23 et pense qu'il n'y a pas de raison de ne pas attribuer ces versets à Ezéchiél ; M. HARAN, *Temples and Temple-service in Ancient Israel: An Inquiry into Biblical Cult Phenomena and Historical Setting of the Priestly School*, Winona Lake 1985, p. 59, montre bien les parallèles entre la conception sacerdotale et celle d'Ezéchiél en Ez 40-48. l'expression « gardien de la charge de la maison », se trouve en 44,15. Le mot « charge », מַשְׁמֶרֶת, est principalement utilisé en Ez 40-48 : la charge de la maison, du sanctuaire et la charge de l'autel semblent synonymiques ; pour une vue d'ensemble sur la position du clergé sadocite, KONKEL, *op. cit.* (n. 7), p. 442-449 : il voit en 44,17-31 une « Zadokite Halakha » qui, sans s'opposer à la Torah, argumente contre des pratiques cultuelles spécifiques du second temple de Jérusalem.

⁴³ Pour un état de la question sur la référence à Sadoq, ALLEN, *op. cit.* (n. 19), p. 253-256. Ez 1-39 ne contient aucune mention de Sadoq. La focalisation exclusive d'Ez 40-48 sur la descendance de Sadoq peut être interprétée comme la marque du milieu producteur à l'origine du développement d'Ez 40-48, H. GESE, *Der Verfassungsentwurf des Ezechiel (Kapitel 40-48) traditionsgehistorisch untersucht*, Beiträge zur historischen Theologie 25, Tübingen 1957, parle de « Zadokidenschicht » ; SEDLMEIER, *op. cit.* (n. 1), p. 305.

⁴⁴ SEDLMEIER, *op. cit.* (n. 1), p. 281 ; HARAN, *op. cit.* (n. 40), p. 147, estime également qu'Ez 40-48 présuppose le travail sacerdotal.

⁴⁵ Cette qualification se trouve encore en Ez 42,13 et 44,13. L'expression est utilisée en Ex 26,23-34 ; Lv 21,22 ; Nb 4,4,19 ; 18,9-10 ; 1R 6,16 ; 7,50 ; 8,6 ; Esd 2,63 ; Ne 7,65 ; 1Ch 6,34 ; 2 Ch 3,8-10 ; 4,22 ; 5,7 ; 31,6.14.

continuité de la demeure primitive, Ex 26,33-34, et dans celle du premier temple, 1 R 8,6⁴⁶. Dans le texte suivant, l'homme-guide insiste sur le privilège sacerdotal : les prêtres sont les seuls à partager les sacrifices « très saints » offerts à Yhwh. Il introduit alors une distinction radicale entre les prêtres et le peuple⁴⁷.

Ez 42,13 Il me dit : Les salles du nord et les salles du sud qui sont devant le secteur, ce sont les salles sacrées, où les prêtres qui se présentent devant Yhwh mangeront les choses très sacrées. Ils y déposeront les choses très sacrées, les offrandes végétales, les sacrifices pour le péché et les sacrifices de réparation : ce lieu est sacré. 14 Quand les prêtres seront entrés, ils ne sortiront pas du sanctuaire vers la cour extérieure, mais ils déposeront là les vêtements avec lesquels ils officient, car ces vêtements sont sacrés ; ils mettront d'autres vêtements pour se présenter au peuple.

Leurs vêtements de lin sont donc déposés pour éviter toute contamination avec le peuple. Cette thématique se trouve en 44,17-20 où les vêtements de lin sont porteurs de la sainteté à l'aspect communicatif. Or, le vêtement de lin est celui du grand prêtre en Lv 16,4⁴⁸. L'ensemble de la classe sacerdotale d'Ez 40-48 occupe une place comparable à celle qu'occupe le grand prêtre dans le livre du Lévitique⁴⁹.

La fonction de l'homme-guide fait de lui un personnage indispensable à la légitimation de cette vision du temple. En raison des références qui situent la vision d'Ezéchiél à l'époque du second temple et en raison des écarts avec la représentation sacerdotale de la sainteté dans le document P, la vision du temple d'Ez 40-48 en son état final décrit donc un projet qui s'écarte des pratiques de l'institution du second temple à l'époque perse⁵⁰. La description de ce « nouveau » temple place l'homme-guide dans une fonction divine. Dès lors, sa position fait d'Ezéchiél un médiateur à la manière de Moïse. Une telle position est corroborée lors du don de la loi sacerdotale en Ez 43,13-46,24.

3. L'IDENTIFICATION DE L'HOMME-GUIDE (GESTES ET PAROLES) EN « SON » TEMPLE

Enfin, le lecteur est progressivement conduit à découvrir en l'homme-guide plus qu'un personnage intermédiaire. Cela devient frappant au moment du retour de la gloire dans le texte surprenant d'Ez 43,1-13. Même si ce pas-

⁴⁶ En Ez 41,22, l'homme-guide authentifie le mobilier du temple.

⁴⁷ SEDLMEIER, *op. cit.* (n. 1), p. 281.

⁴⁸ Lv 16,4 : Il se revêtira d'une tunique sacrée en lin et portera des caleçons de lin ; il se ceindra d'une écharpe de lin et se couvrira la tête d'un turban de lin ; tels sont les vêtements sacrés dont il se revêtira après avoir lavé son corps avec de l'eau.

⁴⁹ KONKEL, *op. cit.* (n. 7), p. 442-449 : l'auteur développe d'autres cas de pratiques différenciées entre le code du Lévitique et Ez 40-48.

⁵⁰ KONKEL, *op. cit.* (n. 7), p. 451-452.

sage contient un changement de style important au regard d'Ez 40-42, et est considéré comme faisant l'objet de plusieurs reprises rédactionnelles⁵¹, il demeure que le retour de la gloire constitue l'aboutissement de la description du temple : W. Zimmerli parle du retour de la gloire comme du « Zielpunkt der Schau des Tempels der Zukunft »⁵². Comparée à Ex 25-40, l'arrivée de la gloire en Ez 43, après toute la description du sanctuaire, correspond bien à Ex 40 qui vient accomplir l'œuvre de construction de Moïse.

L'identification de l'homme-guide

Selon 43,1-5, le retour de la gloire de Yhwh dans le temple est décrit dans des termes qui présupposent la théophanie du Sinaï, il reprend les visions de la gloire du début du livre d'Ezéchiel, Ez 1, et de son départ du temple en Ez 10 et 11⁵³. La gloire remplit la cour intérieure du temple d'Ezéchiel de la même manière qu'elle remplit la tente de la Rencontre en Ex 40,34 et le premier temple en 1 R 8,10 :

<p>Ex 40</p> <p>34 Alors la nuée couvrit la tente de la Rencontre, et la gloire du Yhwh remplit la Demeure. 35 Moïse ne pouvait pas entrer dans la tente de la Rencontre, parce que la nuée demeurait sur elle et que la gloire de Yhwh remplissait la Demeure.</p>	<p>1 R 8</p> <p>10 Au moment où les prêtres sortaient du sanctuaire, la nuée remplit la maison du Yhwh. 11 Les prêtres ne pouvaient plus se tenir là pour officier, à cause de la nuée ; car la gloire de Yhwh remplissait la maison de Yhwh.</p>
---	---

Fig. 4 Tableau comparatif entre Ex 40 et 1 R 8

Le temple d'Ezéchiel est marqué de la même légitimité et se situe dans la continuité de la tente première et du premier temple. Il est à remarquer que cette « cour intérieure » est l'endroit ultime de la présence divine. En effet, dans la suite du texte, la cour intérieure, le saint, et le saint des saints semblent former un ensemble où se trouve la présence divine, c'est en ce

⁵¹ POHLMANN, *op. cit.* (n. 8), p. 541-542, y voit plusieurs rédactions et attribue le retour de la gloire à une rédaction finale de la composition d'Ez 40-48, ce qui corrobore le lien entre le retour de la gloire et l'introduction de l'homme-guide.

⁵² ZIMMERLI, *op. cit.* (n. 9), p. 1075.

⁵³ SEDLMEIER, *op. cit.* (n. 1), p. 293-295, fait aussi remarquer les liens avec les manifestations acoustiques de Yhwh, Ps 29,3 ; 77,20 ; 93,4. La différence avec les visions de la gloire du début du livre est néanmoins importante dans la mesure où cette arrivée n'est plus le sujet de description grandiose comme en Ez 1 ; 10 et 11.

lieu qu'est conduit Ezéchiel selon Ez 43,5⁵⁴ ; Ezéchiel se trouve en présence de la gloire de Dieu⁵⁵. Le temps de l'arrivée de la gloire est également le moment d'un discours auquel est à nouveau associé « un homme ».

Ez 43,6 J'entendis quelqu'un qui me parlait depuis la Maison, et il y avait un homme qui se tenait à mon côté. 7 Il me dit : Humain, c'est ici le lieu de mon trône, le lieu des plantes de mes pieds. Je demeurerai là toujours, au milieu des fils d'Israël. La maison d'Israël et ses rois ne rendront plus impur mon nom sacré par leur prostitution et par les cadavres de leurs rois sur leurs hauts lieux. 8 Ils mettaient leur seuil près de mon seuil, les montants de leurs portes à côté des montants de mes portes, et il n'y avait qu'un mur entre moi et eux ; ils ont ainsi rendu impur mon nom sacré par les abominations qu'ils ont commises ; c'est pourquoi je les ai exterminés dans ma colère. 9 Maintenant ils éloigneront de moi leur prostitution et les cadavres de leurs rois, et je demeurerai toujours au milieu d'eux.

L'identification de l'homme aux côtés d'Ezéchiel pose question : l'homme du v. 6 est-il distinct de la voix qui parle de la maison ? Et s'agit-il toujours de l'homme-guide ? En effet, le v. 6 contient une ambiguïté pour savoir si les paroles du v. 7 sont celles de la voix en provenance de la maison ou bien celles de l'homme⁵⁶. L'ambiguïté est vraisemblablement intentionnelle, elle est à maintenir dans la mesure où les paroles qu'Ezéchiel entend sont comparables à celles qu'il entend de la part de l'homme-guide en Ez 40,4 avec l'appellation « fils d'homme », בן־אדם. De plus, l'usage du terme indéfini « homme » reprend celui utilisé en Ez 40,3. Cette ambiguïté permet de construire une continuité entre la présence de l'homme-guide et la venue de la gloire. Ainsi, Yhwh et/ou l'homme prend la parole pour authentifier la présence divine avec la métaphore du trône et de la paume des pieds. L'usage des pronoms personnels « mon trône », « la plante de mes pieds » et le verbe « je demeurerai » indique l'identité entre la divinité et celui qui prend la parole au v. 6, à savoir l'homme et/ou Yhwh. Cette ambiguïté permet de penser que l'homme-guide est une des formes de la présence de Yhwh qui habite le temple. Pour le prophète Ezéchiel, l'homme comme la gloire sont des hypostases de Yhwh. Le parallèle déjà entrevu entre Ez 43,5-6 et Ez 8,2-3 corrobore cette identification. Dans les deux passages, il y a l'esprit et la présence d'un homme : dans le

⁵⁴ JOYCE, *op. cit.* (n. 1, 2009), p. 230, note également l'ambiguïté du lieu qualifié de « Saint des Saints », formule utilisée sans article défini. La qualification du lieu « Saint des Saints » d'Ez 41,4 est utilisée en 43,12 à propos du sommet de la montagne. Ez 42,13 et 44,13 mentionnent les choses très sacrées en désignant les offrandes destinées à Yhwh. Il est à noter que c'est l'esprit qui entre à nouveau en action pour conduire Ezéchiel qui se trouve de nouveau aux côtés d'un homme au v. 6.

⁵⁵ On peut se demander si Ezéchiel n'occupe pas ici une position comparable à celle du grand prêtre, seul à entrer dans le Saint des Saints.

⁵⁶ Selon SEDLMEIER, *op. cit.* (n. 1), p. 295, la voix est celle de la gloire elle-même et non celle de l'homme ; pour JOYCE, *op. cit.* (n. 1, 2009), p. 227, c'est Yhwh qui parle en Ez 43,7 ; ALLEN, *op. cit.* (n. 19), p. 256-257, y voit l'effacement de l'homme pour laisser place à Yhwh. Les traductions laissent parfois planer un doute : la TOB traduit au v. 7 : « on me dit ».

temple profané comme dans celui de la vision, la divinité et sa présence se manifestent de manière anthropomorphique.

L'« homme-guide » en « son » temple

En Ez 43,7, le motif de la présence de Dieu au milieu d'Israël est déployé de manière singulière et originale en insistant sur le caractère anthropomorphique de la présence divine avec l'image du trône et du lieu pour les pieds. L'usage de l'image du trône, **סִדְנָא**, est de nouveau une référence explicite aux visions d'Ez 1 et d'Ez 8–11 et renvoie à la tradition ancienne de l'arche⁵⁷. L'association de Yhwh avec l'image du trône fait partie des représentations littéraires et iconographiques traditionnelles pour signifier la souveraineté divine absolue dans la Bible hébraïque comme dans les sources extrabibliques⁵⁸. L'originalité d'Ez 43,7 est de combiner les motifs du « trône » et de la « paume des pieds » avec le thème du lieu, **מִקְדָּשׁ**. L'expression « paume des pieds » dit souvent la domination et l'implantation dans un territoire, Dt 2,5 ; 11,24 ; Jos 1,3⁵⁹. Cette insistance souligne l'idéal théocratique d'Ez 40–48. Selon D. Block, la royauté de Yhwh d'Ez 40–48 vient contrecarrer la royauté de Mardouk au moment où certains considèrent l'exil comme un châtement et le signe de la défaite de Yhwh⁶⁰. En combinant ces motifs, Ez 43,7-9 relocalise fortement la présence de Yhwh dans le temple, ce qui instille une distance au regard de l'ensemble du livre d'Ezéchiël qui déploie une vision cosmique et universelle de la domination de Yhwh. Ez 11,16 présente les manifestations de la gloire de Yhwh dans une mobilité et étant « un peu un sanctuaire », **לְמִקְדָּשׁ מְעַט**, auprès des exilés. L'insistance sur le motif de la présence de Dieu dans le sanctuaire est particulièrement soulignée par l'inclusion que forment les versets 7 et 9 qui usent de manière unique dans le livre d'Ezéchiël de l'expression « je demeurerai là ».

⁵⁷ JOYCE, *op. cit.* (n. 1, 2009), p. 227-228 ; SEDLMEIER, *op. cit.* (n. 1), p. 295 ; ALLEN, *op. cit.* (n. 19), p. 256.

⁵⁸ 1 R 22,19 ; Es 6,1-6 ; Ps 93,4. Sur le motif du trône, souvent lié à la recherche sur l'iconisme ou aniconisme biblique, voir en particulier H. NIEHR, *Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr.*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 190, Berlin 1990 ; T. N. D. METTINGER, « Israelite Aniconism: Developments and Origins », in K. VAN DER TOORN (éd.), *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, Contributions to Biblical Exegesis and Theology 21, Leuven 1997, p. 173-204 ; T. RÖMER, *op. cit.* (n. 22), p. 187-211.

⁵⁹ L'usage de cette expression pour Yhwh est unique.

⁶⁰ BLOCK, *op. cit.* (n. 6), p. 495, le contexte historique serait le nouvel an babylonien : l'intronisation de Yhwh en Ez 40–48 polémique contre Mardouk et contre ceux qui interprètent l'Exil comme signe de sa suprématie.

<p>Ez 43,7 Il me dit : Humain, c'est ici le lieu de mon trône, le lieu des plantes de mes pieds. Je demeurerai là toujours, au milieu des fils d'Israël... 9 Maintenant ils éloigneront de moi leur prostitution et les cadavres de leurs rois, et je demeurerai toujours au milieu d'eux.</p>	<p style="text-align: center;">אֲשַׁכְּן־שָׁם בְּתוֹךְ בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל לְעוֹלָם וְשִׁכְנֹתִי בְּרוֹכִים לְעוֹלָם</p>
--	---

Fig. 5 Tableau de l'inclusion entre Ez 43,7 et 9

En Ez 43, la représentation de la présence de Yhwh a une dimension moins cosmique et universelle que dans le reste du livre d'Ezéchiél⁶¹, la localisation de la présence de Yhwh au Temple en Ez 43 poursuit deux intentions principales. La première est de conduire à une stricte séparation du temple et du peuple et des rois : Ez 44-48 développe le motif de l'inviolabilité du sanctuaire pour en protéger de manière ultime la pureté⁶². La présence divine est désormais conditionnée par une stricte séparation d'avec la royauté et la reconnaissance de cette faute par les fils d'Israël. La dénonciation d'Ez 43,7-9, en lien avec Ez 8, pourrait être une référence à un culte de statues⁶³. Dans ce passage, Ezéchiél coupe le lien structurel entre royauté et sacerdoce de deux manières : en isolant le temple du palais et de la ville, et en évitant d'utiliser le mot « roi » pour préférer le terme prince, נָשִׂיך, faisant du « chef » une figure sacerdotale à la fonction sacrificielle fort précise⁶⁴. La seconde intention est de faire du

⁶¹ Les manifestations de Yhwh en Ez 40-48 empruntent bien moins de traits cosmiques que celles d'Ez 1-2 et 8-11. Ez 43,7-9 est en ce sens fort différent d'un passage comme Jr 3,17.

⁶² KONKEL *op. cit.* (n. 7), p. 451-452 ; JOYCE, *op. cit.* (n. 1, 2009), p. 230. Ce serait également l'un des rôles attribués aux chérubins, JOYCE, *op. cit.* (n. 1, 2005), p. 152.

⁶³ Sur le sens de l'expression difficile « cadavres de leurs rois », פְּגָרֵי מַלְכֵיהֶם, M. S. ODELL, « What Was the Image of Jealousy in Ezekiel 8? », in L. L. GRABBE et A. O. BELLIS (éds.), *The Priests in the Prophets. The Portrayal of Priests, Prophets and Other Religious Specialists in the Latter Prophets*, Journal for the Study of the Old Testament. Supplement series 408, London/New York 2004, p. 134-148 ; JOYCE, *op. cit.* (n. 1, 2005), p. 155 ; D. I. BLOCK, « Transformation of Royal Ideology in Ezekiel », in W. A. TOOMAN et M. A. LYONS (éds.), *Transforming Visions. Transformations of Text, Tradition, and Theology in Ezekiel*, Pittsburgh Theological Monograph Series 127, Eugene, OR 2010, p. 208-246.

⁶⁴ Sur la figure du « prince », D. BODI, « Le prophète critique la monarchie : le terme *nasi* chez Ézéchiél », in A. LEMAIRE (éd.), *Prophètes et rois. Bible et Proche-Orient*, Lectio Divina Hors Série, Paris 2001, p. 249-257. Cette distance avec l'idéologie royale se retrouve dans la littérature de l'école sacerdotale. C. NIHAN, « Du premier et du second temple. Rôles et fonction du sanctuaire d'Israël selon l'écrit sacerdotal », in C. LICHTERT et D. NOCQUET (éds.), *Le Roi Salomon, un héritage en question. Hommage à Jacques Vermeylen*, Le Livre et le Rouleau 33, Bruxelles 2008, p. 165-203. Ez 40-48 semble radicaliser et poursuivre cette rupture inaugurée par P. Pour KONKEL, *op. cit.* (n. 7), Ez 40-48 complète et adapte la législation de P.

temple la seule source du salut pour Israël, une restauration paradisiaque qui ne concerne pas le cosmos ou l'univers, mais qui se concentre sur un territoire limité, ce qu'Ez 47,1-12 illustre⁶⁵.

L'homme-guide (et/ou Yhwh) précise encore le rôle et la place d'Ezéchiél en 43,10-12, faisant du prophète le médiateur de la « torah » auprès du peuple. Dans ces versets, il y a une forme de passation entre le prophète et le peuple. Par sa repentance, le peuple accède à une nouvelle tâche : la fonction de « mesurer », dont l'homme-guide était le principal sujet, devient l'apanage des fils d'Israël qui pourront mesurer et réaliser la demeure. De plus, l'usage du mot « torah », Ez 22,26 ; 43,11-12 et 44,5.24, prépare les indications sur les conditions du culte qu'Ezéchiél est chargé de transmettre, et qui sont données en Ez 44-46⁶⁶. L'homme-guide (et/ou Yhwh) donne encore un long discours en Ez 43,18-27 composé de prescriptions concernant l'inauguration du temple. Ce récit consacre également Ezéchiél dans une fonction comparable à celle de Moïse dans les livres de l'Exode et du Lévitique⁶⁷. Une législation que le discours de l'homme-guide combine de manière propre comme l'indiquent les parallèles suivants :

Ez 43,19-20 // Ex 29,1 ; Lv 8,14-17	Ez 43,19 consacre encore la prééminence de Sadoq qui jouit de cette investiture. Ezéchiél y a en plus un rôle comparable à Moïse pour l'investiture de la prêtrise.
Ez 43,21-22 // Ex 29,14 ; Lv 4,12 ; 16.5.15	
Ex 43,23-24 // Nb 7,15 ; Lv 2,13	
Ex 43,25-27 // Lv 8,33-35 ; 23,18 ; Ex 29,41	

Fig. 6 Tableau comparatif entre la loi sacerdotale d'Ez 43 et celles du Pentateuque

Selon Ez 44-48, l'homme-guide intervient encore en Ez 44,1.4, mais c'est Yhwh qui parle en 44,2.5, et prononce un long discours composé de différentes prescriptions (et en 45,18 ; 46,1.10). Ce début de chapitre maintient l'ambiguïté de l'identité de l'homme-guide, à la fois distinct de Yhwh et en même temps si proche. Suite à ce discours, l'homme-guide

⁶⁵ D. NOCQUET, *op. cit.* (n. 17), p. 331-343.

⁶⁶ SEDLMEIER, *op. cit.* (n. 1), p. 298-299, voit dans cette exhortation parénétique un acte de salut de la part de Yhwh malgré la honte du peuple, et un pont avec les indications sur les conditions du culte qui sont développées en Ez 44-46. Selon Ez 22,26, la torah de Yhwh concerne essentiellement la fonction sacerdotale et le respect de la distinction entre le sacré et le profane, le pur et l'impur.

⁶⁷ ALLEN, *op. cit.* (n. 19), p. 258-259, décrit Ezéchiél ainsi : « The prophet functions as a second Moses in inaugurating the new cult (cf. Exod 29 :30b-37) » ; BLOCK, *op. cit.* (n. 6), p. 498.

réapparaît en 46,19 et les prises de parole qui suivent doivent lui être attribuées, elles concernent notamment les cuisines du temple en 46,20.24 et le récit relatant le jaillissement de l'eau du temple en 47,6 et 8, où l'homme-guide décrit la régénération que provoque le fleuve sorti du temple⁶⁸. À partir de 47,13, Yhwh prend la parole pour donner les indications pour la répartition des territoires. Cette alternance des prises de paroles entre l'homme-guide et Yhwh, outre qu'elle peut être l'indication de rédactions différentes, dit néanmoins l'identification entre l'homme-guide et Yhwh. Dans la vision d'Ez 40-48, le discours de Yhwh poursuit et confirme les discours de l'homme-guide et ses recommandations, comme le souligne fortement le parallèle entre le discours de l'homme-guide d'Ez 40,4 et celui de Yhwh en Ez 44,5.

CONCLUSION

Le parcours proposé a tenté de saisir le statut et l'importance symbolique de l'homme-guide dont voici quelques traits pour résumer sa position. L'homme-guide se trouve sur une très haute montagne où il porte des insignes d'autorité et occupe des fonctions divines avec les indications concernant les mesures du temple. Ses prises de parole le placent dans une ambiguïté aux côtés de Yhwh, car ses discours sont sur le même plan que ceux de Yhwh, ayant une position comparable à Yhwh transmettant la Torah. Il habite encore le parvis intérieur où il peut être identifié à Yhwh. L'homme-guide n'est ni un ange, ni un être supranaturel intermédiaire, il est une hypostase de Yhwh. En raison de ses traits anthropomorphiques, il est permis de dire qu'il est la manifestation de la statue « vivante » ou animée de Yhwh. Si l'identification entre l'homme-guide et Yhwh est pertinente, elle ne semble pas poser de difficultés quant à la représentation de Yhwh. La mention de l'homme-guide en Ez 40-48 serait une attestation littéraire indirecte de la présence d'une statue de Yhwh dans le premier temple⁶⁹. Lors de l'élaboration finale de la vision d'Ezéchiel, la symbolique statuaire est utilisée pour retravailler le motif de la présence de Yhwh en insistant sur le temple comme le (seul) lieu d'habitation et de la présence de Yhwh. En cela, Ez 40-48 propose une réflexion originale au regard des autres représentations de la présence de Yhwh dans la tradition sacerdotale et celle d'1 R 8. Si l'identification de l'homme-guide en tant que manifestation « statuaire » de Yhwh est pertinente, le lecteur comprend la position d'Ezéchiel comme nouvelle figure médiatrice comparable à Moïse. Ezéchiel est un autre « Moïse » au service du temple et de la Torah du temple.

La fonction légitimatrice de l'homme-guide a été mise en évidence, puisqu'il consacre l'absolue prééminence politique et religieuse du temple et du sacerdoce sadocite. Cela se manifeste par une nouvelle représentation

⁶⁸ NOCQUET, *op. cit.* (n. 17), p. 331-343.

⁶⁹ Sur la statue de Yhwh dans le premier temple, T. RÖMER, *op. cit.* (n. 22), p. 187-211.

du retour dans le pays. Ez 40–48 « sacerdotalise » ce motif du retour pour faire du temple un lieu « non profanable » et la source unique de la restauration du pays. La restauration présentée y est nationale, et celle d'un Israël reconfiguré en tribus. Le temple y occupe la place centrale par rapport à laquelle la place du « chef » est également redéfinie avec une fonction sacerdotale.

La vision d'Ezéchiél présuppose l'ensemble du livre, il est probable qu'une partie de ce passage poursuivait ce que l'on appelle la *Golahredaktion*⁷⁰. Cependant, un travail de réécriture est à l'œuvre pour y développer la prééminence absolue du temple et du sacerdoce sadocite. Un tel renforcement du rôle du Temple, seul lieu de salut, un tel souci pour préserver l'inviolabilité de la pureté du sanctuaire avec son mur d'enceinte, sa séparation stricte d'avec le peuple et la royauté, font d'Ez 40–48 une utopie sacerdotale de l'époque du second temple. Une utopie hiéocratique, clanique et territoriale, qui prolonge et se démarque du projet de restauration monarchique et davidique tel que le présente Ez 37–38⁷¹. Quant à la datation de la vision d'Ezéchiél en son état final, il a été argumenté qu'Ez 40–48 présente une vision du Temple qui ne connaît pas la structure du second temple, elle serait donc antérieure à la restauration de la fin du 6^e siècle⁷². L'argument peut se retourner si l'on prend en compte les visions du temple dans la littérature tardive de Qumran⁷³. Ez 40–48, en s'adossant et en se démarquant de la théologie sacerdotale de l'époque perse, en prenant ses distances avec les pratiques du second temple, serait une œuvre de la fin de l'époque perse. Cette œuvre singulière, fruit du travail de réécriture d'un milieu qui se place derrière l'appellation « fils de Sadoq », prépare déjà ce que sera la littérature dissidente autour du temple de l'époque hellénistique.

⁷⁰ Voir *supra*, notes 4 et 8.

⁷¹ Un tel projet de salut et de la restauration d'Israël, au caractère conservateur et national, est en tension avec les littératures de la diaspora qui offrent une compréhension plus ouverte et internationale du salut d'Israël.

⁷² JOYCE, *op. cit.* (n. 1, 2009), p. 218-221.

⁷³ G. J. BROOKE, « The Ten Temples in the Dead Sea Scrolls », in J. DAY (éd.), *Temple and Worship in Biblical Israel. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 422, London/New York 2005, p. 145-163 ; p. 417-434 ; F. SCHMIDT, *La pensée du Temple. De Jérusalem à Qoumrân. Identité et lien social dans le judaïsme ancien*, La Librairie du XX^e siècle, Paris 1994.

LA FIGURE DE L'ANGE RÉVÉLATEUR – À QUOI BON ?

Christoph Uehlinger, Université de Zurich

RÉSUMÉ

L'article suit une figure angélique spécifique et bien connue, souvent identifiée par le nom de Gabriel/Gibril mais désignée ici par sa fonction d'« ange révélateur », de ses mentions bibliques et para-bibliques jusqu'à la sourate 2 du Coran. L'étude de ce personnage est complétée par celle d'une figure qui a joué un rôle semblable dans un contexte différent, à savoir le « pair » ou « jumeau » de Mani. La comparaison suggère que de telles figures servent à cautionner un savoir religieux nouveau, exposé à la contestation, en fondant sa légitimité supérieure sur une révélation autorisée.

1. PRÉLIMINAIRES : CADRES DISCIPLINAIRES, DÉMARCHES COMPARATISTES

La thématique de ce colloque peut s'aborder de manière différente selon l'orientation disciplinaire et l'appartenance institutionnelle d'un chercheur : ce qui semble n'être qu'un truisme se vérifie concrètement lors d'un échange pluridisciplinaire qui réunit, outre des assyriologues et des biblistes, quelques historien(ne)s d'autres traditions et même un comparatiste (c'est ainsi que je situerais ma propre contribution). Parmi les défis de la démarche comparatiste, mentionnons celui d'articuler le propos entre un plan typologique, plus ou moins abstrait (voire strictement théorique si l'on pense aux *Idealtypen* d'un Max Weber), et le plan historique, forcément concret et contextualisé. Ne doit-on comparer que ce qui est relié par l'histoire ? Je pense que non et peux concevoir la comparaison entre objets n'entretenant aucun lien historique les uns avec les autres (des faits de civilisation chinois, indiens, méditerranéens antiques et mésoaméricains, par exemple), mais ce ne sera pas mon propos ici. Ceci dit, les documents que j'évoquerai dans cette contribution n'ont en commun qu'une provenance générale d'Asie occidentale, de la Mésopotamie, du Levant ou de la péninsule arabe¹. Certains sont issus d'une même aire culturelle, d'une même tradition, d'autres non. Or, ces concepts d'« aire », de « culture » ou de « civilisation », de « tradition » (sans parler de « religion ») sont trompeurs lorsqu'ils suggèrent des entités aux limites bien définies ou frontières

¹ Dans la section 6 abordant la tradition manichéenne, les documents cités proviennent d'une aire géographique plus vaste encore.

fermées. Bien souvent ils sont attribués de manière arbitraire et tendent à réifier des unités « culturelles » (*Kulturkreise*) qui ne correspondent pas forcément aux unités d'organisation sociale et aux échanges interrégionaux ou « interculturels » attestés dans la documentation historique. Le regroupement des données en « traditions » est encore plus problématique lorsqu'il se fonde sur l'appartenance ou non d'un document à un corpus littéraire, tel qu'une Bible (laquelle ?²) ou le Coran. En quoi un Israël historique (entité sociale historique aux contours distinctifs) et un Israël « biblique » (représentation littéraire avant tout) sont-ils contigus ?³ Aussi nos classifications des religions en différentes « traditions » ne reflètent-elles souvent que des conventions commodes qui demandent à être questionnées et parfois recomposées : pourquoi en effet ne pas considérer la littérature biblique (du moins dans ses composantes plus anciennes, notamment « vétérotestamentaires ») avant tout comme une composante parmi d'autres d'un patrimoine proche-oriental ancien ? Pourquoi considérer certains écrits « néotestamentaires » comme plus « chrétiens » que « juifs » ? La taxonomie tripartite « judaïsme – christianisme – paganisme » n'occulte-t-elle pas plus qu'elle éclaire ?⁴ Pourquoi séparer la littérature « manichéenne » de celle dite « chrétienne », alors que Mani se considérait « Apôtre de Jésus-Christ » ?⁵ Pourquoi ne pas considérer le Coran non seulement comme le corpus littéraire fondateur d'une « nouvelle religion », mais également comme une nouvelle branche⁶ d'un ensemble généalogique fait depuis longtemps de différenciations, de redéfinitions et de dissolutions

² Rappelons la diversité de canons bibliques, notamment « chrétiens », selon les différentes traditions linguistiques et confessionnelles, diversité que les singuliers « Bible » et « biblique » ont tendance à occulter.

³ Sur la distinction entre un « Israël biblique » et les entités socio-politiques historiques (au pluriel !) dénommées « Israël », cf. R. G. KRATZ, *Historisches und biblisches Israel. Drei Überblicke zum Alten Testament*, Tübingen 2013.

⁴ Cf. N. BELAYCHE et S. C. MIMOUNI (éds.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain : « paganismes », « judaïsmes », « christianismes »*, CRÉJ 47, Louvain 2009. Outre des études spécialisées, ce volume offre aussi une réflexion épistémologique intéressante, notamment dans la contribution de I. ULLERN-WEITE, « Oblique philosophique sur la compilation comparative. L'interdisciplinarité et l'orientation de l'histoire par la sociologie », p. 473-484. Cf. également É. REBILLARD et J. RÜPKE (éds.), *Group Identity and Religious Individuality in Late Antiquity*, CUA Studies in Early Christianity, Washington, D.C. 2015, notamment les contributions de J. BEDUHN (« Am I a Christian? The Individual at the Manichaean-Christian Interface », p. 31-53) et d'É. REBILLARD (« Late Antique Limits of Christianity: North Africa in the Age of Augustine », p. 293-318).

⁵ L'historien des religions aurait tort de se laisser dicter sa propre taxonomie par des classifications religieuses dont l'objet est précisément de distinguer sans équivoque entre le vrai (ou orthodoxe) et le faux (l'hétérodoxe, l'hérésie, l'idolâtrie, etc.). Si ces classifications sont un *objet* d'analyse important, elles ne sauraient lui fournir les catégories explicatives.

⁶ Pas plus que les langues, les religions ne forment un arbre – la métaphore remonte au moins jusqu'à Paul mais n'a pas été adoptée par toutes les « branches » concernées ; notion éémique, elle a son histoire propre et n'est ici utilisée que par convenance. De nos jours, on a tendance à favoriser les notions de « rhizome » (également tirée de la botanique) ou de « réseau » (*network*, *web*).

d'unités et d'identités communautaires, comme une branche issue d'un héritage partagé et éclaté dont il propose une interprétation nouvelle – ni plus, ni moins ? Ce sont des questions de ce genre qui m'amènent à placer mon enquête dans une perspective de longue ou moyenne durée, mêlant *Traditionsgeschichte* et comparatisme.

Si les délimitations entre cultures, traditions ou encore « religions » ne sont peut-être pas complètement arbitraires, elles n'ont qu'une valeur et une signification relatives. Cela vaut, *a fortiori*, des limites entre disciplines qui après tout ne font que définir des tribus et des territoires⁷ dans un cadre institutionnel spécifique, des communautés de discours privilégiant leurs proches tout en définissant leurs autres, sur la base de pratiques et de savoir-faire distinctifs (philologiques, p. ex.). Un chercheur peut prendre conscience des effets que produisent les frontières disciplinaires, parfois facultaires, sur nos discours académiques lorsque des circonstances l'amènent, comme cela a été mon cas, à changer non seulement d'institution mais aussi de discipline et donc de communauté d'étudiants et de collègues, de réseau scientifique et de cadre de discours. De bibliste et théologien qui s'était intéressé (trop, pensaient certains) à l'ensemble des sociétés proche-orientales antiques dont Israël et Juda faisaient partie, je devenais « historien des religions », profession aux contours flous mais dont l'horizon de curiosité (sinon de compétence) ne peut s'arrêter aux frontières arbitraires d'une région, fût-ce le « (Proche-) Orient », ni à celles, tout aussi fortuites, d'un canon, biblique ou autre, définis par des institutions et des autorités religieuses contingentes. Passer d'un métier à l'autre a non seulement été un exercice intellectuel exigeant et parfois périlleux ; cela m'a surtout amené à me trouver dans un état de déséquilibre quasi permanent et de décentrage de connaissances que je croyais, certes toujours perfectibles, mais relativement assurées. L'exercice m'a appris à ne pas me fier à l'illusion d'universalité ni du cadre conceptuel hérité, ni du cadre social et institutionnel dans lequel on me l'avait transmis ; de considérer toute notion de sens comme radicalement contingente, tributaire d'un contexte historique, culturel, social et institutionnel particulier ; et donc d'aborder tout sujet d'enquête avec une triple focale : celle portée sur des textes ou d'autres vestiges du passé d'une part, que l'historien cherchera toujours à comprendre à partir de leurs contextes propres ; celle portée par l'exercice de comparaison, dont un défi majeur est de ne pas négliger ni relativiser la contextualité des objets comparés ; enfin celle qui n'oublie pas d'envisager de manière critique les cadres, épistémologique et théorique, institutionnel et disciplinaire, qui conditionnent chacune de nos enquêtes scientifiques.

Si l'explication historique d'un phénomène nécessite une intime connaissance de ses contextes, l'approche comparatiste permet de prendre un peu de recul par rapport à l'objet d'étude ou d'observation et, dans le cas de textes anciens, de ne pas devenir tributaire de l'appareil conceptuel de ses sources – l'analyse doit viser au-delà de la paraphrase. Par ailleurs, il peut être utile de parfois dépasser les limitations convenues que les disciplines réunies dans ce colloque imposent généralement à leur travail. Cela

⁷ Cf. T. BECHER et P. R. TROWLER, *Academic Tribes and Territories: Intellectual Enquiry and the Cultures of Disciplines*, Buckingham 2001².

produira forcément des observations un peu plus « grossières » comparées à des analyses microscopiques dont je ne conteste nullement la légitimité. Mais le regard comparatiste opérant dans la *longue* et moyenne *durée* peut être utile à sa manière s'il nous rend attentif à des continuités, et à des transformations, qui pourraient échapper à l'étude d'un seul document individuel ou à l'examen d'un thème avec une focale plus restreinte.

2. DÉFINIR L'OBJET DE L'ÉTUDE : L'« ANGE RÉVÉLATEUR »

La catégorie d'êtres que nous désignons comme « anges » représente dans l'Antiquité proche-orientale (ancienne ou tardive) un ensemble multiforme d'individus ou de groupes anonymes imaginaires, à la fois associés et subordonnés à l'autorité des dieux⁸. Cet ensemble peut être plus ou moins différencié et stratifié selon les contextes et leurs besoins, qu'ils soient de pratique ou d'imagination ; si l'on distingue différents types d'anges, leur caractéristique commune est souvent l'appartenance à une sorte d'économie de service calquée sur le modèle d'un palais royal. Comme les palais des rois pouvaient être plus ou moins différenciés selon les moyens et les circonstances, l'économie des anges l'est aussi : on peut y distinguer *grosso modo* des fonctions d'entretien et de cérémonial (de l'acclamation au divertissement), d'administration et de gestion (du conseil⁹ aux relations extérieures, y compris la messagerie), ainsi que d'éventuels fonctions politiques¹⁰ ou militaires.

Parmi les caractéristiques définissant un ange, celle d'opérer à la fois dans la sphère des dieux et le monde des hommes, de fonctionner comme messenger ou intermédiaire entre les deux mondes est souvent considérée comme primordiale et essentielle, ne serait-ce que pour des raisons étymologiques (hébr. *mal'ak*, gr. *angelos* désignant d'abord des messagers)¹¹. Or

⁸ Sur le concept liminal d'« ange » et les enjeux de son application au-delà des traditions juive, chrétiennes et islamiques, cf. G. AHN, « Grenzgängerkonzepte in der Religionsgeschichte. Von Engeln, Dämonen, Götterboten und anderen Mittlerwesen », in G. AHN et M. DIETRICH (éds.), *Engel und Dämonen. Theologische, anthropologische und religionsgeschichtliche Aspekte des Guten und Bösen*, FARG 29, Münster 1997, p. 1-48. Sur l'étonnant retour des anges dans les croyances populaires contemporaines, cf. T. WALTER, « Angels not souls: popular religion in the online mourning for British celebrity Jade Goody », *Religion* 41, 2011, p. 29-51 (un exemple parmi des dizaines d'études comparables) ; ou le surprenant lien fait entre anges et êtres extraterrestres par D. A. WEINTRAUB, *Religions and Extraterrestrial Life. How Will We Deal With It?*, Springer Praxis Books, Popular Astronomy, New York 2014.

⁹ E. WHITE, *Yahweh's Council. Its Structure and Membership*, FAT II/65, Tübingen 2014 ; A. MERMELSTEIN et SH. E. HOLTZ (éds.), *The Divine Courtroom in Comparative Perspective*, BIS 132, Leiden 2014.

¹⁰ Cf. les anges préposés aux différentes « nations », successeurs des « fils de(s) dieu(x) » (*b'nê ʾlohim*) mentionnés notamment en Dt 32,8 dans sa version pré-massorétique.

¹¹ Cf. M. MACH, *Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit*, TSAJ 34, Tübingen 1992 ; F. V. REITERER, T. NICKLAS et K. SCHÖPFLIN (éds.), *Angels: The Concept of Celestial Beings – Origins, Development and Reception*, Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook, Berlin/New York 2007 ; R. H. CLINE, *Ancient An-*

on a pu imaginer des anges qui ne quittent jamais la présence de(s) dieu(x) ; l'appartenance des anges au monde divin est donc plus constitutive de leur statut que leur capacité d'apparaître et/ou d'intervenir parmi les humains ou leur fonction de messager.

Précisons que, si les deux sphères, divine et humaine, sont distantes, nous aurions tort de les considérer d'emblée comme strictement séparées l'une de l'autre, voire de nature entièrement différente : « immanence » et « transcendance » sont des concepts relativement tardifs, peu adaptés à la vision du réel qu'avaient les hommes et les femmes du Proche-Orient ancien.

Les traités d'histoire des religions conçoivent en général l'histoire proche-orientale et occidentale des anges comme une histoire de prolifération et de différenciation : des époques révolues aux époques plus récentes, les anges auraient gagné en nombre et en rôles spécifiques et de plus en plus différenciés. Quant aux anges assignés spécialement à la communication divine, ils auraient eux aussi suivi une évolution : d'intermédiaires optionnels, puis intermédiaires par défaut, ils seraient devenus des intervenants quasi obligatoires au fur et à mesure que les domaines des humains et de(s) dieu(x) venaient à s'éloigner l'un de l'autre – jusqu'à être considérés comme étant de nature catégoriquement distincte. S'il est vrai en théorie que le besoin d'intermédiaire(s) qualifiés augmente dans la mesure que le(s) dieu(x) et le divin s'éloignent dans l'espace ou dans l'imaginaire, la diversité des croyances n'a sans doute pas suivi une évolution aussi linéaire.

Dans ce qui suit, je m'intéresserai à un type particulier d'ange, celui dont la fonction était non seulement de rencontrer un être humain pour l'éclairer sur sa situation immédiate, de transmettre un message occasionnel et circonstancié, mais de révéler à des humains un savoir nouveau, de qualité fondamentalement nouvelle – une nouvelle vérité, en quelque sorte. Ce personnage que j'appellerai l'« ange révélateur » apparaît comme une instance intimement liée, sinon nécessaire, au processus de révélation. Ma contribution poursuivra un double objectif : d'une part, je souhaite démontrer, en me référant à un choix de textes que j'espère significatif, que ce genre d'ange apparaît de manière suffisamment consistante dans des documents de traditions différentes que l'on puisse réellement en déduire un *rôle-type* particulier (à comprendre dans le sens d'un *Idealtypus*) ; d'autre part, je voudrais répondre à la question de la *fonction* que cette figure d'ange remplit dans la communication religieuse. Dans la mesure où rien dans l'imaginaire religieux ne doit être considéré comme *a priori* obligatoire, il est légitime de demander à quoi la mobilisation d'une telle figure pouvait bien servir – d'où la question titre un peu désinvolte : « à quoi bon ? ».

3. ANGES ET PROPHÈTES – ANGE INTERPRÈTE – « ANGE RÉVÉLATEUR »

À la différence des anges, les prophètes et autres médiums humains sont des personnages terrestres qui, en rêve ou en vision, peuvent « théoriquement » se transporter dans le domaine de(s) dieu(x). Leur affectation et leur localisation premières est donc opposée à celles des anges. Cela dit, anges et prophètes jouent tous les deux un rôle d'intermédiaire ou de messager et fonctionnent souvent de manière similaire au service de la communication entre les deux sphères. On a ainsi pu envisager, nous allons le voir, leur *collaboration* : c'est une situation particulièrement intéressante, redondante en quelque sorte du point de vue fonctionnel mais non dénuée de sens dans une logique de communication à distance qui, entre dieu(x) et hommes, opère par étapes et par paliers.

Attesté aussi bien à Mari que dans la Bible hébraïque (entre autres), le mode de communication de la prophétie « classique » est bien connu : le prophète ou voyant est transporté vers la cour divine, où il assiste aux délibérations du conseil des dieux en présence de la divinité principale¹². Ce concept est relativisé, p. ex. en Nb 12,6-8 où Yahvé opère une distinction entre les prophètes, auxquels sont accordés des visions et des rêves, et Moïse (figure tutélaire de la Torah) avec qui Yahvé dit communiquer de façon privilégiée : face à face et quasi bouche à bouche, sans autre intermédiaire ni médiation qui pourrait altérer ou occulter la parole (c'est-à-dire la transmission de la volonté divine). Nb 12 établit une hiérarchie entre différents types de médiation, indirecte et directe : au premier degré, le texte vise à subordonner sinon disqualifier Miryam et Aaron par rapport à Moïse ; au deuxième degré, l'enjeu politique de Nb 12 est d'établir une hiérarchie, dans la province postexilique de Yehud, entre les administrateurs de la Torah et la prophétie (de subordonner le charisme à l'institution, en quelque sorte) ; plus tard, le texte a pu être lu, à un troisième niveau, comme la légitimation du statut supérieur de la Torah par rapport au corpus prophétique biblique¹³.

¹² M. NISSINEN (éd.), *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context: Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives*, SBL Symposium Series 13, Atlanta, GA 2000 ; M. KÖCKERT et M. NISSINEN (éd.), *Propheten in Mari, Assyrien und Israel*, FRLANT 201, Göttingen 2003 ; R. P. GORDON et H. M. BARSTAD (éds.), *“Thus Speaks Ishtar of Arbela.” Prophecy in Israel, Assyria, and Egypt in the Neo-Assyrian Period*, Winona Lake, IN 2013 ; M. WEIPPERT, *Götterwort in Menschenmund. Studien zur Prophetie in Assyrien, Israel und Juda*, FRLANT 252, Göttingen 2014.

¹³ Cf. CH. UEHLINGER, « “Hat YHWH denn wirklich nur mit Mose geredet?” Biblische Exegese zwischen Religionsgeschichte und Theologie, am Beispiel von Num 12 », *BZ* 44, 2003, p. 230-259. D. LAMBERT, « How the “Torah of Moses” Became Revelation », *JSJ* 47, 2016, p. 22-54, pense que le statut de révélation n'aurait été attribué à la Torah qu'à partir du 2^e s. av. n. è., dans un contexte apocalyptique et un milieu proche du livre des Jubilés (cf. *infra*, section 5.1). Tout dépend évidemment du sens que l'on veut donner à la notion de « révélation ». Il est vrai que Nb 12 (texte auquel Lambert ne fait pas référence) n'envisage pas explicitement l'idée d'un *livre* dicté mot à mot, mais néanmoins celle d'une communication immédiate de qualité supérieure.

À l'arrière-plan de l'argument se trouve posée la question plus générale de la crédibilité et de la fiabilité du prophète messenger et intermédiaire : comment savoir si une parole prophétique, souvent présentée comme une parole de Yahvé, est réellement une parole d'autorité suprême ? Répondant à cette question, les visions de Yahvé que rapportent certains textes prophétiques (1 R 22, Is 6, Ez 1...) servent un évident but de légitimation et d'autorisation, prétendant que le prophète avait réellement rencontré Yahvé, l'avait quasiment frôlé au risque de sa vie. Le propos se transforme lorsque le modèle de la rencontre immédiate perd de sa plausibilité : de même qu'il eût été impensable qu'un quelconque émissaire judéen rencontre le roi perse en personne, on envisage l'option d'une communication déléguée, c'est-à-dire entre subordonnés autorisés de part et d'autre du rideau imaginaire séparant le monde divin de celui des humains. Ange et prophète se rencontrent dès lors à mi-chemin et on assiste en quelque sorte à un *dédoublement* de l'instance de médiation.

La figure de l'« ange interprète » (*angelus interpretis*) dans le livre de Zacharie occupe à ce propos une position charnière¹⁴. Za 1,8–6,8 forment un cycle de 7 + 1 visions¹⁵. Cinq visions (dans l'ordre : un cavalier et des chevaux, des cornes, un bâtisseur avec un cordeau à mesurer, un rouleau volant, enfin des chars) sont souvent considérées comme originelles, augmentées dans un deuxième temps de deux autres visions (un chandelier, une femme dans un récipient) puis de la section concernant la réhabilitation du grand-prêtre Josué. Dans la première vision, le prophète voit d'abord « un homme monté sur un cheval roux » (*ʾiš rokeb ʿal-sūs*, 1,8), à qui il donnera le titre de « mon seigneur » (*ʾadonî*, v. 9a). Ce même personnage¹⁶ est ensuite désigné par le prophète-narrateur comme « l'ange/le messenger qui me parlait »¹⁷ (*ha = malʾāk ha = dober bî*, v. 9b), puis « l'ange de Yahvé » (*malʾāk*

¹⁴ Cf. E. W. CONRAD, « The End of Prophecy and the Appearance of Angels/Messengers in the Book of the Twelve », *JSOT* 73, 1997, p. 65-79 ; K. SCHÖPFLIN, « God's Interpreter: The Interpreting Angel in Post-Exilic Visions of the Old Testament », in REITERER *et al.* (éds.), *op. cit.* (n. 11), p. 189-203.

¹⁵ Je ne renvoie à mon ancienne étude que pour signaler d'où je viens : CH. UEHLINGER, « *Figurative Policy, Propaganda und Prophetie* », in J. A. EMERTON (éd.), *Congress Volume Cambridge 1995*, SVT 66, Leiden 1997, p. 297-349. Pour des recherches plus récentes, cf. L.-S. TIEMEYER, *Zechariah and His Visions. An Exegetical Study of Zechariah's Vision Report*, LHBOTS 605, London 2014 ; L.-S. TIEMEYER, « YHWH, the Divine Beings, and Zechariah 1–6 », in N. MACDONALD et K. BROWN (éds.), *Monotheism in Late Prophecy and Early Apocalyptic Literature. Studies of the Sofja Kovalevskaja Research Group on Early Jewish Monotheism, III*, FAT II/72, Tübingen 2014, p. 73-101 ; L.-S. TIEMEYER, *Zechariah's Vision Report and Its Earliest Interpreters. A Redaction-Critical Study of Zechariah 1–8*, LHBOTS 626, London 2016 (avec toute la bibliographie nécessaire).

¹⁶ Des commentateurs qui envisagent une croissance successive des visions individuelles et du cycle tendent à différencier plusieurs personnages ; pour ce qui est du texte reçu, il est préférable de ne pas multiplier le personnel de la vision. Cf. TIEMEYER, *op. cit.* (n. 15, 2014), p. 66-70, qui distingue trois niveaux de narration (I le narrateur, II le dialogue entre le prophète et l'ange, III le monde vu en vision), chaque niveau utilisant ses propres termes.

¹⁷ Selon la traduction la plus courante ; la phrase pourrait aussi se traduire « l'ange qui parlait par moi », cf. les commentaires *ad loc.*

Yhwh, v. 11a). Au fur et à mesure du développement du cycle, la locution « l'ange/le messager qui me parlait » devient la norme (1,13s. ; 2,2.7 ; 4,1.4s. ; 5,5.10 ; 6,4) et établit cet ange particulier dans une fonction précise, celle de l'herméneute qui explique au prophète le sens de ses représentations visionnaires. L'objet du cycle des visions de Zacharie est l'interprétation prophétique de l'histoire, qui selon le cycle est en train de pivoter : après un temps marqué par la colère divine, suivra un temps de pitié et de réhabilitation de Jérusalem. Ce retournement est expliqué d'une part par le calme revenu parmi les nations, d'autre part par l'interprétation des images visionnaires. Ces dernières, bien ancrées dans l'imaginaire de l'époque perse, font penser qu'une sorte de « nouvel ordre mondial » est en train d'être établi par Yahvé. Quant à l'ange interprète, qui souligne en 2,12 que Yahvé l'a envoyé « avec autorité » (*'aḥar kābôd š'ālāhanî*)¹⁸, il représente lui-même une sorte de pivot typologique dans l'ordre ou la taxonomie des anges : l'ange interprète occupe en effet une position et une fonction à mi-chemin entre le messager traditionnel et l'« ange révélateur » de type apocalyptique dont nous parlerons plus loin. Cette position intermédiaire est un indice parmi d'autres qui placent le livre de Zacharie au seuil entre la prophétie et l'apocalyptique.

Ce personnage est mieux compris si l'on envisage ses antécédents (pour ainsi dire, sa préhistoire) et ses suites (son histoire ultérieure). Pour la première, référons-nous au poème babylonien *Ludlul bēl nēmeqi*¹⁹. Le principal protagoniste de ce poème est un homme subissant une profonde crise existentielle, crise à laquelle il essaie de répondre par tous les moyens que les experts en rituels pouvaient envisager à l'époque. Or, ce ne sont pas ces rituels qui le sauveront de ses tribulations. Le rétablissement lui sera en effet accordé par le dieu Marduk lui-même. Ce dernier fait connaître l'heureux retournement par le biais de messagers apparaissant à l'homme souffrant durant des rêves nocturnes (tablette III). Morale de l'histoire : plutôt que de chercher son salut dans toutes sortes d'opérations traditionnelles que le texte désigne comme inefficaces, il faut mettre sa confiance en Marduk lui-même. Lu sous l'angle du savoir religieux, le poème oppose à un savoir et à des traitements convenus (pour simplifier : ritualistes et faisant intervenir des instances subalternes) une approche nouvelle, à savoir l'invocation du dieu suprême et la capacité supérieure d'intervention de ce dernier. Au lieu de chercher son bien-être auprès d'un dieu personnel, familial ou spécialisé, l'homme en crise ferait mieux de s'adresser directement à Marduk lui-même. Cette approche peut nous paraître logique (encore qu'il n'est pas courant, dans des sociétés pourtant démocratiques, qu'un *quidam* s'adresse directement au chef de l'État), mais tel n'était sans doute pas le cas pour les anciens. *Ludlul* promeut une approche tout à fait inouïe et novatrice pour son temps, qui semble avoir eu besoin d'une légitimation exceptionnelle. C'est pour cette raison que le texte fait appel au songe, canal de communication

¹⁸ La TOB traduit *ad sensum* ; « après (la) gloire Il m'a envoyé » serait la traduction littérale. Cf. les commentaires *ad loc.*

¹⁹ A. ANNUS et A. LENZI, *Ludlul Bēl Nēmeqi: The Standard Babylonian Poem of the Righteous Sufferer*, SAACT 7, Helsinki 2010 ; T. OSHIMA, *Babylonian Poems of Righteous Sufferers. Ludlul Bēl Nēmeqi and the Babylonian Theodicy*, ORA 14, Tübingen 2014.

« hors du commun » qui court-circuite le savoir conventionnel, et aux figures quasi-angéliques que le souffrant voit dans son rêve. D'un autre ordre que les thérapeutes consultés auparavant, ce sont des figures autorisées dont l'assurance du message est fondée sur leur délégation par le dieu suprême. Tout comme le poème dans son ensemble, elles servent le propos d'une « propagande mardukienne » censée dépasser les us et coutumes de la religion habituelle pour offrir à l'homme éduqué un savoir religieux plus efficace et de qualité supérieure. En forçant un peu le trait, on pourrait dire qu'elles servent à introduire un « nouveau paradigme religieux »²⁰.

Quant à la post-histoire de l'ange interprète, elle est précisément à chercher du côté de la figure de l'« ange révélateur » et de l'apocalyptique. Le représentant le plus connu de ce type d'ange est sans doute l'ange *Gabriel*. Les attestations dans le livre de Daniel (8,15ss. ; 9,20ss.) montrent clairement que la figure de Gabriel est une concrétisation de l'ange interprète de Zacharie, notamment lorsqu'une voix lui ordonne : « Gabriel, *fais comprendre* (*hābēn*) la vision à celui-ci (i. e. Daniel, le visionnaire) ! ». L'ange agit en fonction : « *Comprends* (*hābēn*), fils d'homme », dit-il au visionnaire, « car la vision est pour le temps de la fin » (8,17). L'origine divine de cet ange est par ailleurs soulignée par la réaction du visionnaire, qui tombe en léthargie et à terre ; c'est donc bel et bien une hiérophanie. L'ange touche alors le visionnaire, le remet debout et lui dit : « Voici que je vais *te faire connaître* (*hinnēnî mōdī^{ca}kā*) ce qui arrivera au terme de la colère » (v. 19). Après avoir fourni son explication, l'ange conclut : « Quant à la vision des soirs et des matins telle qu'elle a été dite, c'est la vérité (*ē^{te}mēt hū*) ». Pour toi, garde secrète la vision, car elle se rapporte à des jours lointains » (v. 26). Il y a là une tension intéressante entre la prétention à la *vérité* du nouveau savoir et son caractère *secret*²¹.

Au ch. 9, l'ange intervient une deuxième fois auprès de Daniel ; le fait qu'il arrive en vol rapide au moment de l'oblation du soir confère à cette scène un aspect de visualité dramatique supplémentaire. Encore une fois, le rôle de l'ange est d'*instruire* le visionnaire ou, comme il dit lui-même, de lui « conférer l'intelligence » (*haškil^{le}kā bînā* ; v. 22). Le propos qui suit se lit presque comme un protocole de communication : « Au début de tes supplications a surgi une parole et je suis venu te l'annoncer, car tu es l'homme des prédilections ! *Comprends* la parole et *aie l'intelligence* (lors) de la vision (*hābēn ba = mar'ēh*) ! » (v. 23) On saisit d'emblée que ce protocole sert non seulement à décoder, interpréter et comprendre le savoir nouveau (transmis, soulignons-le, en paroles *et* en vision : la hiérarchie établie par Nb 12,6-8 est ici clairement relativisée, voire annulée) mais aussi d'en

²⁰ Cette paraphrase et l'interprétation trop brève s'appuient sur une étude antérieure : cf. CH. UEHLINGER, « Das Hiob-Buch im Kontext der altorientalischen Literatur- und Religionsgeschichte », in TH. KRÜGER *et al.* (éds.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen*, AThANT 88, Zürich 2007, p. 97-163.

²¹ A. LENZI, *Secrecy and the Gods: Secret Knowledge in Ancient Mesopotamia and Biblical Israel*, SAAS 19, Helsinki 2007 ; cf. K. STEVENS, « Secrets in the Library: Protected Knowledge and Professional Identity in Late Babylonian Uruk », *Iraq* 75, 2013, p. 211-254.

souligner l'origine divine et l'autorité, qui à son tour confèrera une certaine aura au visionnaire et à l'écrit dont il est le protagoniste.

4. INTERPRÉTATIONS DE LA FIGURE DE L'« ANGE RÉVÉLATEUR »

L'apparition de cette figure nouvelle dans le répertoire angélotypique du Proche-Orient ancien peut être interprétée de différentes manières, selon la perspective disciplinaire ou le genre de question à laquelle on veut répondre. L'interprétation *théologique* soulignera les aspects de distanciation ou de différence catégoriale entre les hommes et la divinité, voire de transcendance d'un « Dieu » tout autre. Dans cette perspective, un savoir de nature divine a forcément besoin d'être traduit et transmis en langage des hommes ; il doit ensuite être interprété en des termes qui permettent à des humains de comprendre et de s'approprier le message pour en tirer les conclusions adéquates en termes de foi et de pratique. C'est une logique *herméneutique* qui préside à ce type d'interprétation, qui ne met pas en doute le dispositif d'ensemble et les présupposés épistémologiques qui gouvernent ces textes.

L'historien des religions n'envisage la dimension divine ou théologique d'un tel processus de communication que sous l'aspect de l'imaginaire humain et de la fonction sociale du dispositif : il ne saurait parler ni de « Dieu » ni des anges autrement qu'en termes de concepts humains dont l'origine et les significations sont à comprendre à partir du contexte historique et socio-culturel de ceux et celles qui les ont imaginés et employés. Au contraire du théologien dont l'ambition doit *in fine* être celle d'expliquer pourquoi et comment « Dieu » se fait connaître aux humains, l'historien des religions interroge ses sources uniquement pour comprendre pourquoi des sociétés et des traditions se sont donné tant de mal à imaginer des processus de communication à partir de référents divins imaginés, donc virtuels, et comment elles ont traduit la communication virtuelle ainsi imaginée en processus concrets de médiation humaine – que ce soit via des dispositifs rituels ou en privilégiant certains médias comme des écritures considérées sacrées. Pour l'historien des religions, l'invention de l'« ange révélateur » signale d'une part que les auteurs de cette figure devaient avoir une certaine réserve à l'égard de la compétence divinatoire des médiums traditionnels : imaginer un « ange révélateur » revient en effet à ne pas concevoir qu'un homme, fût-il prophète, puisse obtenir par lui-même ou directement de Dieu le savoir d'origine divin²². Sur le plan épistémologique, d'autre part, la figure de l'« ange révélateur » implique des degrés de savoirs religieux (avec le savoir divin au sommet de la pyramide) et de transmetteurs, mais aussi l'idée d'une communication ciblée de la part de la divinité : on dit de(s) dieu(x) qu'ils choisissent certains humains privilé-

²² Peut-être est-ce une raison pour laquelle le Coran ne mobilise l'« ange interprète » qu'avec précaution (cf. *infra*, section 5.4) ?

giés (un prophète, la Vierge Marie, un apôtre, les adeptes d'un certain courant religieux...) pour transmettre une vérité nouvelle. L'historien des religions se demandera alors à qui et à quoi imaginer ce genre de dispositif a bien pu servir.

Cette approche exclut l'explication théologique, mais elle peut s'enrichir d'autres perspectives provenant des sciences humaines et sociales : l'exégète qui s'intéresse à la dimension *littéraire* des textes qu'il ou elle étudie s'interrogera sur la fonction littéraire de communications dites « révélées » et se demandera quel rôle littéraire revient à la figure de l'« ange révélateur ». Si un texte se réfère à d'autres, l'exégète cherchera à élucider le rapport entre eux, qui peut être de dépendance, de complémentarité ou de concurrence. Il ou elle s'interrogera aussi sur une possible stratification diachronique des textes en question et se demandera alors quel statut l'« ange révélateur » occupe dans l'histoire rédactionnelle hypothétique d'un texte, voire d'un corpus textuel. L'historien des religions s'intéressera également à des explications *psychologiques* de figures imaginées telles que l'« ange révélateur » : celui qui l'invente ou qui y a recours ne chercherait-il pas par ce moyen (consciemment ou non) à *dédoubler* sa force de persuasion ? Si c'est un prophète qui se réfère à un « ange révélateur », s'agit-il d'une sorte d'*alter ego*, de projection, de personnification et d'objectivation d'une conviction, voire d'une sorte de « voix intérieure » ? Précisons cependant que l'historien prendra soin de ne pas trop « psychologiser » des représentations imaginaires que nous ne connaissons, après tout, que par l'intermédiaire d'écrits d'un autre âge. Malgré les progrès des recherches cognitives récentes, l'explication psychologique de textes anciens reste un exercice précaire et quelque peu périlleux. Ceci dit, on rencontre parfois dans les textes des idées et des représentations qui semblent mieux que d'autres s'y prêter ; c'est le cas, me semble-t-il, de la figure du « pair » ou du « jumeau » de Mani que nous évoquerons dans la section 6.

5. L'« ANGE RÉVÉLATEUR » DU LIVRE DES JUBILÉS AU CORAN (VOIRE AU-DELÀ)

Passons à un petit dossier de textes qui prolongent la tradition esquissée ci-dessus en section 3 et qui pourrait sans doute être élargi. Pour des raisons pratiques, je limite mon choix à des traditions scripturaires bien connues, en choisissant par ailleurs des textes qui ne font pas l'objet d'autres communications dans ce colloque. Il ne s'agit pas ici de donner de ces textes une interprétation exégétique, ni même historique à proprement parler, mais de signaler l'existence, au Proche-Orient ancien et tardo-antique, d'une notion largement partagée d'« ange révélateur » qui dépassait à l'évidence les limites confessionnelles de groupes ou de traditions religieuses restreintes.

5.1. L'« Ange de la Face » dans le livre des Jubilés

Le livre des Jubilés (daté du milieu du 2^e s. av. n. è.)²³ distingue entre une catégorie d'anges appelés « anges de la Face », à comprendre : des anges servant Dieu en sa présence immédiate, toujours désignés au pluriel et en tant que groupe anonyme, et une figure opérant « hors catégorie » comme l'intermédiaire exclusif entre Dieu et Moïse – c'est « l'Ange de la Face » (éth. *mal'aka gašš*, hébr. **mal'ak ha=pānîm*, toujours au singulier)²⁴. Ce dernier détient d'une part les tables calendriques (1,29 : « tables de la répartition légale et certifiée des années en semaines et en jubilés » depuis la première jusqu'à une nouvelle création), aussi appelées « tables célestes ». Ces tables contiennent un calendrier strictement solaire, qui ne supporte aucun dépassement (6,31) et dont l'ange souligne l'origine divine supérieure : « Cela ne vient pas de moi », dit-il en 6,35, « mais j'ai devant moi un texte écrit. C'est sur les tables célestes que les divisions du temps ont été instituées. » Il s'agit à l'évidence d'un texte *déjà* écrit, à caractère calendrique, dont l'original est détenu au ciel et dont l'Ange de la Face détient une sorte de *master copy*²⁵.

Selon le cadre narratif du livre des Jubilés, l'ange demande à Moïse de mettre par écrit un *autre* texte, qu'il lui dicte : c'est le récit appelé « Histoire sacrée depuis la Création jusqu'à la construction du sanctuaire de Dieu bâti au milieu des Israélites pour l'éternité » (1,27). Ici il s'agit d'un récit narratif *historiographique* dont le contenu est censé correspondre, du moins en partie, à une histoire qui va de la création à l'édification du Tabernacle, histoire qui dans la Torah de Moïse va de Gn 1 à Ex 24. Le lecteur de Jub, qui connaît la Torah de Moïse, comprend que la version de Jub se veut *concordante* avec cette dernière ; mais on lui suggère que, révélé à Moïse en aparté, le livre des Jubilés présente un *texte supérieur* à celui de la Torah « officielle ». Lorsque l'Ange de la Face le dicte à Moïse, ce texte supérieur existe déjà, à l'instar des tables mentionnées ci-dessus, dans une version

²³ Cf. D. HAMIDOVIĆ, « Jubilés », in TH. RÖMER, J.-D. MACCHI et CH. NIHAN (éds.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Le Monde de la Bible 49, Genève 2009², p. 832-848.

²⁴ A. CAQUOT (in A. DUPONT-SOMMER et M. PHILONENKO [éds.], *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1987) traduit toujours par « un ange de la Face », mais le personnage a suffisamment de profil individuel pour le singulariser de façon plus déterminée. Cf. J. C. VANDERKAM, « The Angel of the Presence in the Book of Jubilees », *DSD* 7, 2000, p. 378-393 (avec la liste des références p. 381 [seules celles en italiques concernent l'individu appelé « Ange de la Face »] : 1,27.29 ; 2,1.2.18 ; 6,22.35.38 ; 12,22-24.25-27 ; 15,27.33 ; 16,5 ; 18,9-11 ; 30,12.17.21 ; 48,4.13 ; 50,1-2.6.13). Selon VanderKam, « The angel of the presence figures in the text when the author is highlighting a point » (p. 381). Notons que dans certains passages, l'Ange de la Face prend à son propre compte ce que les textes bibliques correspondants disent de Dieu (p. 390-392 : 6,19.22 ; 12,22 ; 30,12 ; 48,4.13). Sur la signification de la notion de Face divine et le privilège de la voir, cf. S. CHAVEL, « The Face of God and the Etiquette of Eye-Contact: Visitation, Pilgrimage, and Prophetic Vision in Ancient Israelite and Early Jewish Imagination », *JQR* 19, 2012, p. 1-55.

²⁵ À propos du motif très répandu des tables ou d'un rouleau céleste, cf. L. BAYNES, *The Heavenly Book Motif in Judeo-Christian Apocalypses 200 BCE–200 CE*, SJSJ 152, Leiden 2012 ; pour le livre des Jubilés, cf. p. 109-124.

écrite ; en effet, l'ange déclare en 6,22 qu'il a *lui-même* écrit « le livre de la première Loi, ce que j'ai écrit pour toi », et il explique à l'occasion qu'il a écrit *pour Moïse* (« à ton intention », 30,12) certains passages dans les paroles de la Loi (cf. aussi 30,21 : « J'ai écrit tout ce récit à *ton intention*... »). On peut conclure que par analogie aux Dix Paroles et à la Torah bibliques, l'auteur de Jub imagine la coexistence de *deux* écrits de qualité suprême, les « Tables célestes » d'une part et l'« Histoire » d'autre part, que l'Ange de la Face dicte à partir de son propre manuscrit témoin (qui serait, lui aussi, une *master copy*). Notons enfin que Moïse n'est pas le seul à être ainsi informé par l'Ange de la Face. Selon Jub 12,25ss., ce dernier aurait déjà instruit Abraham :

²⁵Le Seigneur Dieu me dit : « Ouvre-lui la bouche et les oreilles, afin qu'il entende et parle le langage qui lui est révélé. » Il avait, en effet, cessé d'être parlé par tous les humains à partir du jour où s'était écroulée (la tour de Babel). ²⁶Je lui ouvris la bouche, les oreilles et les lèvres, et je commençai à converser avec lui en hébreu, langue de la création. ²⁷Il prit les livres de ses pères (*sic*), qui étaient écrits en hébreu. Il les copia et commença dès lors à les étudier. Je lui fis (en surplus) connaître moi-même tout ce qu'il ignorait. Il les étudia pendant les six mois d'hiver.

Pour des raisons évidentes les chercheurs ont depuis longtemps classé le livre des Jubilés dans la catégorie générique de la « Bible ré-écrite »²⁶ ou, plus précisément, de la « Torah ré-écrite » (*rewritten Torah*). Ce livre représente en effet dans son ensemble une interprétation *particulière* d'une partie de la Torah au service d'intérêts et d'un groupe particuliers (liés, notamment, aux Lévités), groupe qui se distinguait à la fois des détenteurs de la Torah « officielle » et des milieux dits hénochiques²⁷. Non seulement ce groupe et ce livre se trouvaient-ils en compétition avec d'autres versions, interprètes et interprétations d'Écritures révélées communes ; le livre des Jubilés se présente d'emblée comme un texte de qualité supérieure ou de surpassement de la Torah « officielle ». Il me paraît assez évident dans ce contexte que la figure de l'Ange de la Face sert précisément à mettre en scène, à souligner et à légitimer cette ré-écriture ainsi que son étude attentive²⁸.

Hindy Najman²⁹ a montré comment des écrits juifs des époques hellénistique et romaine mettent en œuvre des « stratégies conférant une auto-

²⁶ Cf. M. SEGAL, *The Book of Jubilees. Rewritten Bible, Redaction, Ideology and Theology*, JSSS 117, Leiden 2007.

²⁷ HAMIDOVIĆ, *art. cit.* (n. 23), p. 844 pense à « un milieu sacerdotal au sein du mouvement des *hasidim* avec des idées particulières sur le culte au Temple de Jérusalem ».

²⁸ VANDERKAM, *art. cit.* (n. 24), p. 393: « For the sake of his own book, the writer has established its great and unquestioned authority by tying it directly to the extraordinary angel of the presence. [...] What could be more authoritative than a book written by Moses, dictated to him by an angel of the very face of God, based on the unimpeachable contents of the heavenly tablets, and mandated by God himself? »

²⁹ H. NAJMAN, « Interpretation as Primordial Writing: Jubilees and its Authority Confering Strategies », *JSJ* 30, 1999, p. 379-410 ; cf. H. NAJMAN, « Angels at Sinai: Exege-

rité » (*authority-conferring strategies*, qu'elle appelle aussi *self-authorization strategies*) pour s'accorder une légitimité et une autorité supérieures. Comment ces écrits suggèrent-ils au lecteur que ce qu'ils disent est vrai ? Trois des quatre stratégies identifiées par Najman s'appliquent au livre des Jubilés et semblent apporter une confirmation à mon propos général : la notion de « tablettes divines » primordiales, celle d'une dictée (ici, par l'Ange de la Face) et celle de l'interprétation authentique, ou plutôt autorisée (en Jub, par ce même ange).

Andrei Orlov va encore un peu plus loin en demandant si l'idée de l'Ange de la Face *écrivain* préfigurait l'idée de l'*alter ego* céleste d'un voyant (« celestial double of a seer », « heavenly twin of a visionary ») connue dans la littérature apocalyptique et « mystique » juive³⁰. L'argument d'Orlov vise à démontrer des ambitions qualifiées d'auteurs juifs d'époque hellénistique et romaine de se transporter dans l'entourage de Dieu. En tant qu'historien je préfère le prendre à rebrousse-poil : quel intérêt en effet de se projeter dans ce monde divin, si ce n'est pour prétendre à un savoir religieux supérieur ? L'*alter ego* postulé par Orlov est une projection mystique, censé produire une sorte de *feedback loop* (boucle de rétroaction) dans la conscience du lecteur.

5.2. « La Vision de Gabriel »

Le deuxième texte de notre sélection ne fait pas partie d'un corpus canonique ou paracanonique mais nous est connu depuis quelques années seulement. Il s'agit une inscription hébraïque écrite à l'encre sur une stèle de calcaire de provenance incertaine (peut-être du côté oriental de la mer Morte) et datée de la fin du 1^{er} s. avant ou du début du 1^{er} s. de n. è. Cette inscription a suscité un grand intérêt auprès des chercheurs depuis son *editio princeps* en 2007 et donné lieu à de nombreuses interprétations divergentes³¹. Pour notre propos, seules importent la mention de l'ange Gabriel, apparemment dans un rôle de révélateur d'un message divin, dans un contexte général relevant clairement de l'apocalyptique ; et la présenta-

sis, Theology and Interpretive Authority », *DSD* 7, 2000, p. 313-333, articles repris dans H. NAJMAN, *Past Renewals: Interpretative Authority, Renewed Revelation, and the Quest for Perfection in Jewish Antiquity*, *SJSJ* 53, Leiden 2010, p. 39-72 et 119-142. Cf. déjà H. NAJMAN, *Seconding Sinai. The Development of Mosaic Discourse in Second Temple Judaism*, *SJSJ* 33, Leiden 2000 ; M. HIMMELFARB, « Torah, Testimony, and Heavenly Tablets: The Claim to Authority of the Book of Jubilees », in B. G. WRIGHT (éd.), *A Multiform Heritage: Studies on Early Judaism and Christianity in Honor of Robert A. Kraft*, *Homage Series* 24, Atlanta, GA 1999, p. 19-29 (= M. HIMMELFARB, *Between Temple and Torah. Essays on Priests, Scribes, and Visionaries in the Second Temple Period and Beyond*, *TSAJ* 151, Tübingen 2014, p. 49-59).

³⁰ A. A. ORLOV, « Moses' Heavenly Counterpart in the Book of Jubilees and the Exagoge of Ezekiel the Tragedian », *Biblica* 88, 2007, p. 153-173. Bien que l'auteur n'y fasse aucune référence, sa terminologie fait penser au « pair » ou « jumeau » de Mani (cf. *infra*, section 6).

³¹ M. HENZE (éd.), *Hazon Gabriel. New Readings of the Gabriel Revelation*, *Early Judaism and Its Literature* 29, Atlanta, GA 2011.

tion, voire l'auto-proclamation de Gabriel dans les ll. 77ss. de la deuxième colonne :

⁷⁷Qui suis-je ? (Qui es-tu ?) Je suis Gabriel, l'ange (*son ange* ?) [...]

⁷⁸Tu les délivres, [vo]s prophète[s], vos prosélytes afin de les placer ⁷⁹de devant toi, *les trois* si[g]nes, *les trois* [...]

⁸⁰En trois jours, *on vivra*. Je suis Gabriel [...] ⁸¹le Prince des Princes, le j[u]ge des fissures des rochers [...] ⁸²à moi les signes [...], pour leur langue [...] et le [...]. ⁸³à moi, (provenant) des trois, le plus jeune que j'ai pris, moi, Gabriel³².

Selon David Hamidović, il s'agirait d'une stèle mémoriale contenant un enseignement ou une instruction, comme on en connaît aussi en milieu gnostique (notamment, dans les papyri grecs dits « magiques »). Cet enseignement proviendrait d'une « communauté juive se percevant comme exilée de Judée. Celle-ci se définit par des croyances apocalyptiques aux accents mystiques proches des *Hekhalot* collectant des traditions sur la *merkavah* »³³. Vu le contenu fragmentaire et l'incertitude quant à la provenance de l'objet, il est difficile d'attribuer une origine plus spécifique à ce document, mais puisque celui-ci se présente comme une sorte de révélation par Gabriel³⁴, il est évident que son acceptation ne pouvait aller de soi. Au contraire, il semble bien que le recours à cet ange peut encore être compris dans le sens des *self-authorizing strategies* que nous venons d'évoquer. La caractérisation par Hamidović se lit d'ailleurs comme un pot-pourri de termes (instruction, croyances apocalyptiques, mystiques...) rencontrés auparavant à propos du livre des Jubilés. Rappelons aussi que les notions de *hēkalôt* et de *merkābā* font référence à l'environnement de Dieu, intelligible pour le « mystique » (qui a en quelque sorte repris la place autrefois occupée par le prophète)³⁵. Ainsi située, la « Vision de Gabriel » s'inscrirait bien dans la ligne de nos observations faites à propos de textes provenant de traditions plus consolidées, auxquelles appartient aussi l'évangile de Luc.

³² La traduction suit d'assez près celle de D. HAMIDOVIC, « La Vision de Gabriel », *RHPR* 89, 2009, p. 147-168 (p. 155s., commentaire p. 159). Pour d'autres lectures et traductions, cf. HENZE, *op. cit.* (n. 31), p. 15-17 (A. Yardeni et B. Elizur), p. 36 (E. Qimron et A. Yuditsky), p. 55-59 (I. Knohl) et le commentaire synthétique de Henze, p. 127-128.

³³ D. HAMIDOVIC, *art. cit.* (n. 32), p. 162.

³⁴ K. C. BAUTCH, « Hosts, Holy Ones, and Words of Gabriel », in HENZE, *op. cit.* (n. 31), p. 131-152 met l'inscription dans le contexte de l'angélologie de l'époque et reconnaît un dialogue entre un voyant et l'ange interprète à la l. 31 (p. 138). « In *Hazon Gabriel* the picture of Gabriel that emerges is primarily that of a revealer » (p. 147).

³⁵ R. ELIOR, *The Three Temples: The Emergence of Jewish Mysticism*, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford/Portland, OR 2004 ; P. SCHÄFER, *The Origins of Jewish Mysticism*, Tübingen 2009 ; I. GRUENWALD, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism. Second, Revised Edition*, AJEC 90, Leiden 2014.

5.3. *Gabriel annonciateur dans l'évangile de Luc*

L'ange annonçant à Marie la naissance d'un fils (Lc 1,26ss.) est une figure incontournable de la mémoire culturelle chrétienne. Cette annonce pouvant être comprise non seulement comme la première évocation explicite, mais aussi comme une sorte de mise en route emblématique du mystère de l'incarnation (que l'on pense seulement au fameux thème de la « conception par l'oreille »), elle figure parmi les motifs les plus représentés de l'art chrétien occidental³⁶. Il s'agit évidemment ici d'une « révélation » d'un autre genre que celles évoquées jusqu'ici. Ceci dit, n'est-il pas frappant que c'est Gabriel, c'est-à-dire l'« ange révélateur » qui soit chargé de la mission et qu'il remplit là encore une fonction qui dépasse celle d'un simple messager ? C'est du moins ce que la réception du récit a retenu lorsqu'elle associe à l'annonce la *conception* immédiate de l'enfant par l'intermédiaire de l'Esprit de Dieu. Quant au contenu de l'annonce, il dépasse à l'évidence la banalité quotidienne mais transgresse aussi les codes religieux habituels : si la naissance du Messie « Fils du Très-Haut » d'une jeune fille vierge répond certes à une logique typologique, éminemment religieuse, elle requiert néanmoins une explication exceptionnelle. Or personne ne se prête mieux à une telle justification que l'ange Gabriel, « ange révélateur » par excellence, dont le message (ou plutôt sa réalisation) dépassera encore une fois le cadre établi du savoir religieux antérieur. On sait que tout dans ce que prétend le récit de Luc (la conception virginale, la filiation divine, l'accomplissement de prophéties antérieures...) a été sujet à contestation dans les polémiques inter-communautaires, contre lesquelles Gabriel (dont l'apparition fut sans doute questionnée, elle aussi) pouvait servir d'argument de choix, sinon d'atout.

Notons que l'annonce faite à Marie est précédée de celle faite à Zacharie de la naissance de Jean : c'est déjà Gabriel qui s'en chargeait. Sa présentation à Zacharie renvoie à la fois à l'auto-présentation dans la « Vision de Gabriel », à la figure de l'Ange de la Face et – à l'horizon un peu plus lointain – à celle de l'ange interprète :

L'ange lui répondit : « Je suis Gabriel *qui me tiens devant Dieu*. J'ai été envoyé *pour te parler* et pour t'annoncer cette bonne nouvelle. » (Lc 1,19)

5.4. *L'« ange révélateur » dans le Coran (et au-delà)*

On sait que selon la catéchèse islamique « élémentarisée », la révélation coranique aurait dans son ensemble été transmise au prophète Muḥammad par l'ange Gabriel (*Ġibrīl*). Cette représentation est le produit d'une relecture canonique, qui nivelle les faits textuels coraniques et harmonise Coran et *ḥadīth*. Une lecture attentive pourrait déceler entre les sourates des notions fort différentes à propos de la révélation, même si le Coran ne

³⁶ L'annonce faite à Marie est aussi rapportée par le Coran, dans une version adaptée qui semble hésiter entre un ou plusieurs anges/messagers (3,42.45-48).

s'étend guère sur le *modus operandi* de cette dernière. Selon une tradition assez ancienne, le prophète lui-même, interrogé sur la manière dont il recevait les « intuitions », aurait déclaré que l'inspiration la plus violente s'apparentait à un son de cloche (le prophète se sentant alors littéralement « sonné ») ; mais il arrivait *parfois* qu'il voie un ange sous la forme d'un homme³⁷. Al-Bukhari, un des plus éminents transmetteurs du *ḥadīth*, distingue trois types de réception inspirée, par ordre croissant d'importance : le rêve, la solitude recherchée dans une caverne près du Mont Ḥirā', et la rencontre d'un ange qui, elle, est spécialement qualifiée de transmission de la Vérité³⁸. Ce *ḥadīth* a pour but premier d'expliquer les circonstances de la sourate 96, que la tradition islamique majoritaire estime avoir été la première à être révélée au prophète³⁹. Le *ḥadīth* fait aussi intervenir Waraqa b. Naḥḥ b. Asad b. 'Abd al-'Uzzā, neveu par alliance du prophète devenu chrétien qui connaît l'hébreu et l'évangile : après que Muḥammad lui explique ce qu'il lui arrivait, Waraqa déclare que c'est le *nómos* (ar. *an-nāmūs*) envoyé par Allah sur Moïse qui se manifeste – à nouveau⁴⁰. On ne saurait dire plus clairement que ces apparitions et révélations se situent dans un cadre de continuité et de dépassement.

Dans ce qui suit, je me limiterai aux trois sourates ou plutôt aux quelques versets coraniques qui font état de la présence, dans le processus de révélation, d'un intermédiaire angélique individuel⁴¹. Pour le propos qui m'intéresse ici, soulignons la rareté de ces références⁴² – Jacqueline Chabbi a eu raison de parler de « l'exception "visionnaire" »⁴³. Chacune intervient dans un contexte où l'autorité du prophète et le sérieux de sa prédication sont questionnés par des tiers. Deux références remontent à l'époque mecquoise, la troisième fait partie de la plus longue sourate de synthèse du Coran et reflète donc un stade avancé de sa scripturalisation.

Dans la *sourate* 81 la référence à « un Noble Messenger, doué de force auprès du Maître du Trône inébranlable » (messenger que la tradition identifie à Gabriel à qui les épithètes conviendraient en effet très bien), sert d'argument contre ceux qui pensent que Muḥammad serait dérangé, voire possédé par un *ḡinn* :

³⁷ T. NAGEL, *Mohammed. Leben und Legende*, München 2008, p. 88.

³⁸ *Ibid.*, p. 89.

³⁹ Interprétation hors *sīra* par A. NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Frankfurt am Main/Leipzig 2010, p. 407-413. Une autre tradition considérerait la sourate 74 comme la plus ancienne ; sur la tension entre 96 et 74, cf. NAGEL, *op. cit.* (n. 37), p. 91.

⁴⁰ NAGEL, *op. cit.* (n. 37), p. 91 et 759, n. 141.

⁴¹ Cf. l'étude classique de R. BELL, « Muhammad's Visions », *The Muslim World* 24, 1934, p. 145-154, reprise in R. PARET, *Der Koran, Wege der Forschung* 326, Darmstadt 1975, p. 93-102.

⁴² Notamment en comparaison avec l'importance du motif dans la réception ultérieure de la révélation coranique, cf. *infra*.

⁴³ J. CHABBI, *Le seigneur des tribus. L'islam de Mahomet*, coll. Biblis 55, Paris 2013, p. 213-215. La descente-révélation durant la « nuit bénie » (44,3) se passe d'un ange révélateur, alors que la « nuit du destin » (sourate 97) fait intervenir une multitude d'anges anonymes ainsi que l'Esprit (*al-rūḥ*).

¹⁵Non ! Je jure par les (planètes) régressants ¹⁶qui glissent et qui passent ; ¹⁷par la nuit quand elle s'étend ¹⁸et par l'aube quand elle respire : ¹⁹ceci⁴⁴ est la parole d'un Noble Messenger (*rasūlin karīm*), ²⁰doué de force et reconnu auprès du Maître du Trône, ²¹obéi autant que fiable (ou : investi de confiance).

²²Votre compagnon (*ṣāhibukum*, c'est-à-dire Muḥammad) n'est pas un possédé (*mağnūn*) ! ²³Il l'a vu (c'est-à-dire le Noble Messenger) à l'horizon discernable (*bi l-ufuq al-mubīn*), ²⁴et il n'est pas avare du mystère (de ce qui est caché ; c'est-à-dire Muḥammad ne réserve pas pour lui seul ce qu'il a vu).

²⁵Ceci n'est pas la parole d'un démon maudit/lapidé (*ṣaytānin raḡīm*) ! [...]

À l'évidence, le débat concerne l'origine et la fiabilité du message prophétique : s'agit-il de paroles d'un possédé, d'un veilleur épuisé par des vigiles éprouvantes⁴⁵, ou d'une Parole dont l'origine est divine et qui demande par conséquent que l'on s'y soumette ? La caractérisation du « Noble Messenger » rappelle l'Ange de la Face sans que l'on puisse préciser un lien entre Jub et ce passage. Ou pourrait-il s'agir de Moïse, à qui 44,17 et 91,13 attribuent le titre de *rasūl karīm* ? La proximité à Dieu pourrait alors faire penser à Nb 12. Quoi qu'il en soit : la référence au rapport privilégié de ce personnage à Allah, Maître du Trône, se veut sans doute un argument d'autorité pour valider les avertissements articulés par Muḥammad dans la première partie de la sourate. L'horizon textuel de l'argument est immédiat et se limite à la sourate même⁴⁶ : le « compagnon » n'avance pas les insinuations d'un *ḡinn* mais transmet un savoir provenant de l'entourage le plus proche et le plus loyal d'Allah⁴⁷. Le scénario rappelle l'image de la cour céleste, bien connue des biblistes⁴⁸ et des assyriologues, mais il est plus qu'exceptionnel dans le Coran : gardons-nous donc de lui

⁴⁴ C'est-à-dire l'annonce d'un jugement eschatologique qui précède ce passage. Notons cependant qu'une lecture traditionnelle (suivie par bien des traducteurs modernes, dont R. Paret) trouve dans « ceci » une référence au Coran en tant que Livre révélé.

⁴⁵ Ainsi A. NEUWIRTH, *Der Koran. Handkommentar mit Übersetzung. Bd. 1: Frühmekkanische Suren: Poetische Prophetie*, Berlin 2011, p. 300.

⁴⁶ Cf. n. 44.

⁴⁷ N. SINAI, « Qur'ānic Self-Referentiality as a Strategy of Self-Authorization », in S. WILD (éd.), *Self-Referentiality in the Qur'ān*, Diskurse der Arabistik 11, Wiesbaden 2006, p. 103-134, distingue entre une stratégie d'autorisation *fonctionnelle* (rhétorique, liée à la communication immédiate) et une stratégie d'autorisation *génétique* (qui insiste sur l'origine céleste du message prophétique). « It is tempting [...] to explain the genetic dimension of qur'ānic self-referentiality in terms of a polemical escalation that necessitated a more sustained emphasis on the idea of supernatural inspiration. [...] Q 81 exemplifies how the functional and the genetic aspect of qur'ānic self-referentiality begin to interlace » (p. 112).

⁴⁸ NEUWIRTH, *op. cit.* (n. 39), p. 128 : « Alle drei koranischen Visionsberichte [81,19-23 ; 53,4-12,13-18] sind offenbar nicht unmittelbare Abbildung von Realität, sondern überformt von biblischer Texterinnerung. Dabei werden die biblischen Modelle zugleich "korrigiert" [...] ».

prêter le poids d'une représentation consolidée⁴⁴. Il s'agit probablement d'un vestige de tradition, qui a cependant dû servir le propos⁴⁵.

Le scénario se précise avec la *sourate* 53⁴⁶, qui soutient que

²votre compagnon n'est pas égaré ; il n'est pas dans l'erreur ; ³il ne parle pas sous l'empire de la passion. ⁴C'est exclusivement une intuition/révélation (ar. *waḥyun*)⁴⁷ qui lui a été inspirée/révélée (*yūhā*), ⁵qu'un Fort en puissance (*šadidu l-quwā*) lui a fait connaître...

Qui est ce Fort en puissance ? Là où le bibliste et certains coranistes⁴⁸ reconnaîtraient sans hésiter une référence à Dieu, le contexte coranique et la tradition (Ṭabarī) offrent une autre option : l'épithète conviendrait à un ange (notamment l'être « doué de force » de 81,20, voire Ġibrīl, qui cependant n'est encore une fois pas nommé). La suite de la *sourate* ajoute à l'énigme, notamment en ce qui concerne les sujets implicites des verbes en 3^e m. sg., en concrétisant le récit de la vision⁴⁹ :

⁶... Celui doué de force (*dhū mirratin*) s'est tenu droit/en station immobile (*istawā*), ⁷alors qu'il trônait à l'horizon suprême (litt. élevé, *bi l-uḥuq al-ʿalā*) ; ⁸puis il (il ?) s'approcha et demeura suspendu (comme à une

⁴⁴ Mais cf. G. HAWTING, « Eavesdropping on the Heavenly Assembly and the Protection of the Revelation from Demonic Corruption », in WILD (éd.), *op. cit.* (n. 47), p. 25-38.

⁴⁵ NEUWIRTH, *op. cit.* (n. 45), p. 303 : « Diese Autorisierung der Verkündigung ist einzigartig und gegenüber der bis dahin üblichen neu, sie ersetzt die vorher eine Schrift involvierende Vermittlung der göttlichen Rede durch eine mündliche Tradentenkette – von Gott über den Boten zum Verkünder. » Le scénario n'est cependant pas sans précédent en soi, puisque du point de vue typologique, il reprend un schéma *antérieur* à celui qui servait à autoriser un écrit.

⁴⁶ Cette *sourate* a récemment fait l'objet de deux études critiques importantes : N. SINAI, « An Interpretation of Sūrat al-Najm (Q. 53) », *Journal of Qur'anic Studies* 13, 2011, p. 1-28 ; P. CRONE, « Problems in Sura 53 », *BSOAS* 78, 2015, p. 15-23 (reprise dans P. CRONE, *The Qur'anic Pagans and Related Matters*, Collected Studies in Three Volumes, vol. I, Leiden 2016, p. 140-150). Elles se distinguent notamment dans leurs présupposés : alors que Sinai aborde la *sourate* comme une unité littéraire (ce qu'il qualifie de « default holism »), Crone pense pouvoir détecter dans sa première partie (celle qui nous intéresse) un document source qui se distingue du *mainstream* coranique à bien des égards (ce que son étude tente de démontrer).

⁴⁷ NAGEL, *op. cit.* (n. 37), p. 92s. ; NEUWIRTH, *op. cit.* (n. 39), p. 123-128, 655s. ; NEUWIRTH, *op. cit.* (n. 45), p. 652-654. Le terme est connu de l'arabe épigraphique des poètes pré-islamiques. Cf. SINAI, *art. cit.* (n. 51), p. 14 : « It is surely significant that in order to refer to the phenomenon of revelation, a notion that for Muḥammad's audience must have been intimately connected to the Judaeo-Christian scriptural tradition, the Qur'an employs, and in so doing significantly re-aligns the semantics of, a term that before had served as a stock motif of ancient Arabic poetry, rather than making use of a calque of existing Greek or Syriac terminology. »

⁴⁸ Dont SINAI, *art. cit.* (n. 51), p. 8s.

⁴⁹ Cf. CRONE, *art. cit.* (n. 51), p. 17s. : « One would otherwise have expected the human recipient of divine knowledge to ascend to the divine realm. [...] But it surely was not God Himself who came down. »

corde⁵⁰). ⁹Il était à une distance de deux portées d'arc – ou moins encore –

¹⁰et Il/il révéla (*auḥā*) à son serviteur ce qu'Il/il lui révéla.

Il n'est pas facile de concilier dans cette description la tenue debout (v. 6) et assise (v. 7), même si « trôner debout » (une attitude que nous qualifierions de raideur d'autorité) ne doit être exclu⁵¹. Contrairement à bien des commentateurs qui voient aux vv. 6-7 une allusion à Allah, je pense que le v. 6 peut tout aussi bien s'appliquer à l'ange, non identifié, qui apparaît d'abord à l'horizon, à proximité de Dieu (assis en trône), pour ensuite s'approcher du prophète jusqu'à une distance de visibilité plus assurée, peut-être aussi de communication orale plus plausible⁵². L'idée me paraît plus aisément conciliable avec la notion coranique de la transcendance d'Allah ; on imagine mal le prophète envisager que Dieu se rapproche spatialement de son prophète. Quant au v. 10, il peut être compris de différentes manières : à première vue, si le sujet en 3^e m. sg. reste le même, c'est l'ange qui révèle à Muḥammad « ce qu'il révéla ». Or cela ferait de Muḥammad le serviteur de l'ange, une notion tout à fait improbable⁵³. Mieux vaut donc comprendre que c'est Dieu qui révèle, soit à son ange (mais parlerait-on alors de *wahy* « intuition » *sensu stricto* ?) soit (via son ange) au prophète⁵⁴. Je soupçonne que la formule (volontairement obscure ?) veut mettre au défi l'intelligence de l'auditeur/lecteur et qu'il faut comprendre ainsi (en partant pour ainsi dire de la fin) : ce que Dieu avait révélé à l'ange, celui-ci le révéla à Muḥammad. Elle viserait donc à souligner la parfaite correspondance entre ce que l'on pourrait appeler la première et la seconde transmission (notons qu'il s'agit deux fois de transmission orale). Cet aspect de la transmission en haute fidélité est souligné par la deuxième partie de la même sourate :

¹¹Le cœur n'a pas inventé (litt. menti en) ce qu'il a vu. ¹²Allez-vous donc élever des doutes sur ce qu'il voit/vit ? ¹³Il l'a vu, en vérité, une autre fois ¹⁴à côté du jujubier de la limite (Sidrat al-Muntahā), ¹⁵auprès duquel se trouve le jardin de la Demeure (ou du Refuge, al-Mā'wā) ; ¹⁶au moment où le jujubier était enveloppé par ce qui le couvrait. ¹⁷Son regard ne dévia pas et ne fut pas abusé. ¹⁸Il a vu le plus grand signe de son Seigneur.

Cette deuxième vision fait penser bien des commentateurs à Moïse devant le buisson ardent (Ex 3). La référence à la vision sert encore une fois à dissiper les doutes sur la fiabilité du message et de l'autorité du prophète : ce qu'il proclame ne vient pas de Muḥammad lui-même mais lui a été

⁵⁰ Une allusion aux cordes reliant ciel et terre ? Cf. K. VAN BLADEL, « Heavenly cords and prophetic authority in the Quran and its Late Antique context », *BSOAS* 70, 2007, p. 223-246.

⁵¹ Ainsi NEUWIRTH, *op. cit.* (n. 39), p. 125-130 ; NEUWIRTH, *op. cit.* (n. 45), p. 654s. (avec référence à une tradition remontant à Elḫasaī – cf. *infra* nn. 78s., 82).

⁵² CHABBI, *op. cit.* (n. 43), p. 217 souligne l'énormité de la présence de cette ange, ainsi que sa stabilité contrairement à la fugacité d'un *ḡinn*.

⁵³ Cf. SINAI, *art. cit.* (n. 51), p. 22, n. 19.

⁵⁴ NAGEL, *op. cit.* (n. 37), p. 118, 175, 756, n. 109s.

transmis par un ange qui lui serait donc apparu plus d'une fois. Dans le cas précis, s'ajoute une certaine « accumulation de détails » qui « a sans doute fonction accréditoire »⁵⁵. L'argument principal reste le même : la vision de l'ange⁵⁶ autorise le prophète⁵⁷.

La seule référence explicite à Gabriel (*Ġibrīl*) en tant qu'« ange révéléteur » se trouve dans la longue *sourate* 2, qui est une sorte de synthèse du Coran :

⁸⁹Lorsqu'un Livre (*al-kitāb*, litt. un écrit/une Écriture)⁵⁸ venant de Dieu et confirmant ce qu'ils avaient reçu leur est parvenu [...], lorsque ce qu'ils connaissaient déjà leur est parvenu, ils n'y crurent pas. – Que la malédiction de Dieu tombe sur les incrédules ! ⁹⁰Combien est exécration ce contre quoi ils ont troqué leurs âmes en ne croyant pas à ce que Dieu a révélé (litt. fait descendre) ; en se révoltant à l'idée que Dieu a gratifié de la révélation ceux de ses serviteurs qu'il a choisis. [...] ⁹¹Lorsqu'on leur a dit : « Croyez ce que Dieu a révélé », ils ont répondu : « Nous croyons à ce qui *nous* a été révélé » ; mais ils sont incrédules à l'égard de ce qui vint ensuite et qui est la Vérité confirmant ce qu'ils ont déjà reçu. [...]

⁹⁷Dis : « Qui est l'ennemi de *Ġibrīl* ? » – C'est lui (*Ġibrīl*) qui a fait descendre sur ton cœur avec la permission de Dieu ce (Livre) qui confirme ce qui était avant lui : direction et bonne nouvelle pour les croyants⁵⁹ – ⁹⁸« Celui qui est ennemi de Dieu, de ses prophètes, de *Ġibrīl* et de Mikaël ! » – Dieu (à son tour) est l'ennemi des incrédules. – ⁹⁹Nous (= Allah) t'avons révélé (litt. fait descendre sur toi) des versets (litt. signes) parfaitement clairs. Seuls, les pervers n'y croient pas.

⁵⁵ CHABBI, *op. cit.* (n. 43), p. 217.

⁵⁶ Signalons ici la lecture « révisionniste » de la *sourate* 53 par CH. LUXENBERG, « *Al-Najm* (Q 53), Chapter of the Star. A new Syro-Aramaic reading of Verses 1 to 18 », in G. S. REYNOLDS (éd.), *New Perspectives on the Qur'ān. The Qur'ān in its Historical Context* 2, Routledge Studies in the Qur'ān, London, etc. 2011, p. 279-297. La différence la plus notable concerne le v. 6, où Luxenberg traduit *fa-stawā* par « he humbled himself », envisageant apparemment une descente de l'Esprit divin, et le v. 9 qu'il traduit par « he (i. e., the servant) remained thereupon dumbfounded for two instants, or less ».

⁵⁷ NEUWIRTH, *op. cit.* (n. 45), p. 670 : « Diese Visionsberichte, die zum hymnischen Teil der Sure gehören, sind aber nicht spontane Erfahrungsberichte, sondern stehen in einem Argumentationszusammenhang; sie rechtfertigen den Verkünder als Überbringer einer autorisierten Botschaft. » – Notons que por CRONE, *art. cit.* (n. 51), la première partie de la *sourate* (vv. 1-22) « is so different from the manner in which the Messenger normally speaks that one wonders whether the disputed *ṣāḥib* is really the Messenger after all. » Cette partie aurait d'abord été composée au sujet d'un autre, *kāhin* juif ou chrétien, puis reprise pour le compte de Muḥammad dans un deuxième temps (p. 20).

⁵⁸ Il est impossible d'aborder ici le dossier complexe du rapport entre *qur'ān* (« récitation ») et *kitāb* (terme désignant d'abord l'Écriture céleste, mais parfois ses réalisations immanentes et notamment le Coran), rapport qui change à la mesure de la consolidation du message coranique et de sa scripturalisation. Cf. SINAI, *art. cit.* (n. 47), p. 103-134.

⁵⁹ Peut-être une allusion à la Torah (*al-tawrat*) des juifs et à l'Évangile (*al-inḡīl*) des chrétiens, désormais surpassés par le Coran.

Alors que dans les deux sourates citées précédemment, les opposants du prophète sont à chercher parmi ses pairs vivant à la Mecque, la référence de la sourate 2 tient un propos aux dimensions plus vastes, face à des rivaux de révélation écrites préalables, notamment juifs et chrétiens⁶⁰. L'enjeu est ici le rôle du Coran en tant que Livre/Écriture, révélation suprême et authentique rejetée par ceux qui se contentent de ce qu'ils avaient déjà reçu auparavant⁶¹. C'est aux prises avec ces récalcitrants que le recours à l'« ange révélateur » semble s'être imposé comme stratégie de persuasion. L'ange est désormais *nommé* : il s'agit de Gabriel/*Ġibrīl* qui tient une autorité de messenger révélateur aussi bien pour les juifs et les chrétiens. Puisque ceux-ci se réclamaient de Gabriel, c'était sans doute le meilleur moyen d'affirmer que le Coran se situe à la fois dans la continuité avec les révélation écrites précédentes et qu'il les dépasse en vérité et en autorité.

Il est intéressant de noter que non seulement on ne trouve aucune référence à *Ġibrīl* en tant qu'« ange révélateur » dans les sourates mecquoises, mais que l'argument de l'« ange révélateur » avait même été *opposé* au prophète par ses contradicteurs à la Mecque. Dans la *sourate* 25 les « associés » polythéistes (*mušrikūn*) rejettent les prétentions du prophète en soulignant son manque de profil angélique :

⁷Quelle sorte de messenger est-ce, qui mange de la nourriture et se promène sur les marchés ? Pourquoi un ange (*malak*) ne lui a-t-il pas été envoyé pour être un avertisseur avec lui ? »

Les visions mentionnées dans les sourates 53 et 81 n'apportaient donc aux yeux de ces contradicteurs pas de preuve suffisante de l'autorisation divine de la mission du prophète⁶².

⁶⁰ Cf. B. SCHMITZ, *Der Koran: Sure 2 « Die Kuh »*, Ein religionshistorischer Kommentar, Stuttgart 2009 ; les vv. 87-91 et 97-101 sont traités p. 132-137, 144-148.

⁶¹ « [...] the Qur'ān materialized in an environment familiar with pre-existent notions of sacred books, and consequently had to stake its own claim to authority in terms of these. This in turn shaped the kind of text that was evolving, and determined its literary and theological configuration. [...] The qur'anic corpus, like few other texts, documents that it is the outcome of its ability to assert itself on the market of ideas » (SINAI, *art. cit.* [n. 47], p. 103.112).

⁶² Différentes attentes par rapport au rôle des anges dans la prophétie ont été étudiées par P. CRONE, « Angels versus Humans as Messengers of God. The View of the Qur'anic Pagans », in PH. TOWNSEND et M. VIDAS (éds.), *Revelation, Literature, and Community in Late Antiquity*, TSAJ 146, Tübingen 2011, p. 315-336 (= P. CRONE, *The Qur'anic Pagans and Related Matters*, Collected Studies in Three Volumes, vol. 1, Leiden 2016, p. 102-124). Cf. p. 320 : « Muḥammad's experience of contact with an angel was private ; what the polytheists were asking for was an angel whose presence they too would be in a position to ascertain. » Crone attribue un savoir assez solide de thèmes juifs à ces « païens » et pense par ailleurs qu'il y avait incompatibilité sur la notion de *rasūl* et *nabī* : « [...] to the polytheists, a *rasūl* Allāh was messenger of God in the sense of an angel, not, as Muḥammad saw it, in the sense of an apostle. [...] By contrast, a prophet (*nabī*) was a human being who ascended to heaven in order to receive revelation, as Moses and many other heroes of the apocalyptic literature had done » (p. 323, 335s.). Muḥammad, à leurs yeux, ne répondait ni à l'une ni

Le contraste entre la quasi-absence de l'« ange révélateur » de la prédication mecquoise, l'adoption tardive de Ġibril en tant qu'« ange révélateur » à Médine – où le motif pouvait cependant susciter quelque méfiance parmi les juifs⁶³ – et le statut quasi canonique, mais *post-coranique* de Ġibril « ange révélateur » dans le *ḥadīth* et la *sīra* me paraissent tout à fait remarquables. Le Coran contient, surtout dans ces parties tardives, des éléments d'une théorie de la « transmission » (*tanzīl*), voire « traduction » (*tafṣīl*) d'un livre céleste (*al-kitāb*) en *qur'ān* (proclamé et scripturalisé, en langue arabe cela va de soi) ; à la différence du livre des Jubilés, l'« ange révélateur » n'y joue cependant pas un rôle déterminant⁶⁴. Il semble bien que c'est seulement après la mort du prophète que l'argument venait à peser dans les débats apologétiques inter-communautaires, notamment avec les « gens du Livre » (*ahl al-kitāb*). C'est l'ensemble de la révélation coranique, et non pas telle ou telle sourate qui était désormais l'enjeu du débat et de la stratégie d'autorisation. Pour les *lettrés* qui défendaient la supériorité du Coran, le recours à Ġibril « ange révélateur » permettait d'asseoir son statut d'ultime Livre révélé, permettant de contrer toute sorte de réserves anciennes et nouvelles émises contre le prophète : qu'il serait un innovateur hérétique, ou qu'au contraire, il ne serait qu'un plagiateur qui aurait mal compris ou déformé les enseignements reçus, qu'il n'avait rien de divin, etc. Si le motif de l'« ange révélateur » a pris de l'ampleur au cours de l'histoire de la diffusion et de la *réception* du Coran et de l'islam ancien, cela s'explique sans doute par un processus d'acculturation de l'islam primitif⁶⁵ et par la scripturalisation progressive du Coran à l'époque oméyyade⁶⁶.

à l'autre attente. La même question est étudiée par G. HAWTING, « "Has God sent a mortal as a messenger?" (Q 17:95). Messengers and angels in the Qur'ān », in REYNOLDS (éd.), *op. cit.* (n. 61), p. 372-389.

⁶³ *Ibid.*, p. 328s., qui renvoie à J. GOLDIN, « Not by Means of an Angel and Not by Means of a Messenger », in J. NEUSNER (éd.), *Religions in Antiquity. Essays in Memory of E.R. Goodenough*, SHR 14, Leiden 1968, p. 412-424.

⁶⁴ Sur la notion de *tafṣīl*, cf. SINAI, *art. cit.* (n. 47), p. 120-126, qui développe une intéressante analogie avec la notion de *targum*.

⁶⁵ Il faudrait, dans ce contexte, tenir compte d'études récentes sur le développement de l'angélologie tardo-antique : cf., entre autres, R. M. M. TUSCHLING, *Angels and Orthodoxy. A Study in their Development in Syria and Palestine from the Qumran Texts to Ephrem the Syrian*, STAC 40, Tübingen 2007 ; R. H. CLINE, *Ancient Angels: Conceptualizing Angeloi in the Roman Empire*, Religions in the Graeco-Roman World 172, Leiden 2011 ; E. MUEHLBERGER, *Angels in Late Ancient Christianity*, Oxford/New York 2013.

⁶⁶ Les questions controversées du passage de la révélation coranique de l'oral à l'écrit ou de l'histoire de la rédaction du Coran dépassent de loin le cadre de cette étude. Points d'ancrage incontournables : G. SCHOELER, *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, coll. Islamiques, Paris 2002 ; F. DÉROCHE, *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam. Le codex Parisino-petropolitanus*, Texts and Studies on the Qur'ān 5, Leiden 2009.

6. LE « PAIR » OU « JUMEAU » DE MANI

La ligne généalogique qui relie la figure de Gabriel du judaïsme ancien à l'islam naissant est d'emblée assez plausible, même si l'« ange révélateur » coranique n'est nommé que tardivement. On aurait tort, cependant, de limiter la notion d'« ange révélateur » à ce seul *primus inter pares*. D'autres communautés sectaires⁶⁷, rivales et pourtant étroitement liées aux traditions dites « du Livre » ont inventé des figures révélatrices différentes en vue de revendiquer autorité et vérité pour leur croyances et doctrines religieuses. Je voudrais conclure ce petit choix de textes par une référence à l'enseignement de Mani, précurseur de Muḥammad sur bien des points (et notamment pour ce que l'on a appelé sa « prophétologie »)⁶⁸ mais moins connu par le public (même académique)⁶⁹.

Fondé en Mésopotamie vers 240 de n. è. par un homme qui se considérait (et se faisait reconnaître) comme « Apôtre de Jésus Christ » (*m'ny šlyh' dy=yšw' mšy[h']*), titre qui implique à la fois un mandat et la subordination du mandataire)⁷⁰, ce mouvement religieux est né de la scission d'une nou-

⁶⁷ J'emploie le terme sans aucune connotation péjorative. Cf. à ce propos C. MACRIS, « "Sectes" et identités dans le monde antique. Bref tour d'horizon accompagné de quelques ébauches de réflexion », in BÉLAYCHE et MIMOUNI (éds.), *op. cit.* (n. 4), p. 23-40.

⁶⁸ Cf. G. G. STROUMSA, « Seal of the Prophets: the Nature of a Manichaean Metaphor », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 7, 1986, p. 61-74 ; C. COLPE, *Das Siegel der Propheten. Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam*, Arbeiten zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte 3, Berlin 1989 ; R. SIMON, « Mānī and Muḥammad », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 21, 1997, p. 118-141 ; F. DE BLOIS, « Elchasai – Manes – Muḥammad. Manichäismus und Islam in religionshistorischem Vergleich », *Der Islam* 51, 2004, p. 31-48 ; A. TOEPEL, « Seal and Comforter: On the Apocalyptic Prophethood of Elkasai, Mani, and Muḥammad », in C. HORN (éd.), *The Bible, the Qur'ān, and Their Interpretation: Syriac Perspectives*, Eastern Mediterranean Texts and Contexts 1, Warwick, RI 2014, p. 157-166.

⁶⁹ Cf. W. SUNDERMEIER, « Mani, the founder of the religion of Manicheism in the 3rd century CE », *Encyclopaedia Iranica online*, www.iranica.com/articles/mani-founder-manicheism ; N. J. BAKER-BRIAN, *Manichaeism. An Ancient Faith Rediscovered*, London 2011. A. BÖHLIG (& J. P. ASMUSSEN), *Die Gnosis. Bd. III: Der Manichäismus*, Zürich/München 1980 reste une anthologie très utile de textes traduits. L'enseignement de Mani a joué un rôle clé dans la (re)définition tardo-antique du concept de « religion », cf. J. BEDUHN, « Mani and the Crystallization of the Concept of "Religion" in Third Century Iran », in I. GARDNER, J. BEDUHN et P. DILLEY (éds.), *Mani at the Court of the Persian Kings. Studies on the Chester Beatty Kephalaia Codex*, Nag Hammadi and Manichaean Studies 87, Leiden 2014, 247-275.

⁷⁰ Le titre est attesté, p. ex., par l'ouverture de l'*Évangile de Vie* (gr. CMC 66 ; pahl. M17 et M66) et par un sceau conservé à la Bibliothèque Nationale de France à Paris, récemment rappelé à l'attention des chercheurs par Z. GULÁCSI, « The Crystal Seal of "Mani, the Apostle of Jesus Christ" in the Bibliothèque Nationale de France », in N. A. PEDERSEN et J. M. LARSEN (éds.), *Manichaean Texts in Syriac. First Editions, New Editions, and Studies*, Corpus Fontium Manichaeorum. Series Syriaca 1, Turnhout 2013, p. 245-267 ; Z. GULÁCSI, « The Prophet's Seal: A Contextualized Look at the Crystal Sealstone of Mani (216–276 C.E.) in the Bibliothèque nationale de France », *Bulletin of the Asia Institute* 24, 2014, p. 161-185.

velle branche⁷¹ d'un mouvement (judéo-)chrétien minoritaire mais bien ancré dans le paysage religieux de la Mésopotamie parthe et sassanide. Selon les sources⁷², les parents de Mani se séparent lorsque l'époux (un dénommé Pattek/Pattikios) rejoint, alors que son épouse est enceinte, une communauté de baptistes identifiée avec la secte « judéo-chrétienne » des Elkhasaïtes⁷³. Passant ses premiers quatre ans avec sa mère, Mani aurait manifesté des comportements particuliers durant sa petite enfance, ayant tendance à disparaître puis à réapparaître parfois après deux jours seulement. À l'âge de quatre ans il rejoint son père et sera éduqué dans sa communauté elkhasaïte⁷⁴, tout en continuant de suivre son propre chemin : selon les récits hagiographiques, il aurait vécu des expériences charismatiques particulières dès 12 ans (l'âge de puberté) puis se serait séparé à 24 ans de la communauté de son père pour constituer son propre mouvement⁷⁵. C'est le rôle attribué dans ce processus à une figure appelée tantôt « compagnon de joug, pair, époux » (gr. *sýzygos* ou *sýzyx*) dans des textes d'origine égyptienne, tantôt « jumeau » (parth. *yamag*, mpers. *nar-jamīg*) dans des textes d'origine iranienne qui nous intéressent ici⁷⁶. Dans

⁷¹ Je renonce aux qualificatifs « gnostique » et « syncrétiste » en raison de leurs implications normatives ambiguës.

⁷² J. TUBACH, « Manis Jugend », *Ancient Society* 24, 1993, p. 119-138.

⁷³ Sur les Elkhasaïtes, cf. R. MERKELBACH, « Die Täufer, bei denen Mani aufwuchs », in P. BRYDER (éd.), *Manichean Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism, August 5-9, 1987*, Lund 1988, p. 105-133 ; F. S. JONES, *Pseudoclementina Elchasaiticaque inter Judaeochristiana. Collected Studies*, Orientalia Lovaniensia Analecta 203, Leuven 2012 ; S. C. MIMOUNI, *Early Judaeo-Christianity. Historical Essays*, Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion 13, Leuven 2012, spéc. p. 248-275.

⁷⁴ TUBACH, *art. cit.* (n. 77), p. 131 et 137s. : « Die Erziehung beschränkte sich nicht allein auf den Elementarunterricht. Mani lernt bei den Täufern mehr als nur Lesen und Schreiben. Hier wird sein Sinn für die Kunst und den Wert von Büchern geweckt und vermutlich auch gefördert. [...] Um die religiöse Bildung des Kindes kümmert sich in der Täufergemeinschaft nicht primär Pattikios selbst, sondern Sita, ein Täufer, der den Rang eines Presbyters innerhat. Zwischen Sita und Mani bestand ein gegenseitiges Vertrauensverhältnis, das so eng war, daß Sita seinen "geliebten Sohn" eines Tages "bei der Hand nimmt" und ihn zum Erben eines vergrabenen Schatzes einsetzt » (avec la n. 45 au sujet de la bibliophilie de Mani !).

⁷⁵ J. RIES, « Enfance et jeunesse de Mani à la lumière des documents récents », in A. THÉODORIDES, P. NASTER et J. RIES (éds.), *L'enfant dans les civilisations orientales. Het Kind in die Oosterse Beschavingen*, Acta Orientalia Belgica II, Louvain 1980, p. 133-143 (= J. RIES, *Gnose, gnosticisme et manichéisme*, Turnhout 2011, p. 427-437).

⁷⁶ L'excellente étude de F. DE BLOIS, « Manes' "Twin" in Iranian and Non-Iranian Texts », in C. G. CERETI, M. MAGGI et E. PROVASI (éds.), *Religious Themes and Texts of Pre-Islamic Iran and Central Asia. Studies in Honour of Professor Gherardo Gnoli*, Beiträge zur Iranistik 24, Wiesbaden 2003, p. 7-16 m'a ici servi de guide. J'espère ne pas en défigurer la substance. Le présent article était terminé lorsque S. C. Mimouni m'a aimablement communiqué un article sous presse, qui aborde le sujet plus en détail et auquel je renvoie volontiers : « Le jumeau et le paraclet céleste de Mani : quelques éléments de lecture et de réflexion », in A. VAN DEN KERCHOVE et L. G. SOARES SANTOPRETE (éd.), *Gnose et manichéisme. Entre les oasis d'Égypte et la Route de la Soie. Hommage à Jean-Daniel Dubois*, Turnhout 2016, p. 215-339.

les deux cas, il s'agit d'une figure qui fonctionne comme une sorte de « double » de l'Apôtre.

Qu'en est-il de cet *alter ego* imaginaire ? Si les sources d'origines très diverses ne permettent pas de reconstituer une seule doctrine cohérente, il semble que la figure était d'abord d'inspiration elkhasaïte. Pour les Elkhasaïtes, Dieu est accompagné d'une *syzygie* de deux anges géants que sont, d'une part le « Fils de Dieu » ou « Christ » (m.), d'autre part l'Esprit Saint (f.) – une interprétation parmi d'autres, aussi originale que plausible, de la Trinité⁷⁷. La doctrine manichéenne modifiera cette constellation en y faisant entrer Mani lui-même : recomposée, la *syzygie* sera alors formée du Christ et de son Apôtre. Si ce dernier prend donc la place de l'Esprit, son *sýzygos* n'est autre que le Christ, du moins dans les textes liturgiques. Notons que la configuration du Christ et de Mani en *syzygie* n'implique pas forcément la pleine égalité des deux *sýzygoi* : en termes elkhasaïtes, le motif de la *syzygie* suggérait d'abord la *subordination* à Dieu des deux pairs issus de Dieu, puis leur parfaite *coordination*. Dans la doctrine manichéenne, le titre de Mani « Apôtre de Jésus-Christ » fait lui aussi penser à une subordination, mais privilégiée, de l'Apôtre au Christ. Ceci dit, un hymne médio-perse (Pelliot M.914 2) n'hésite pas à s'adresser à Mani comme « jumeau égal » (*hām-jamīg*, que François de Blois traduit par « co-twin »)⁷⁸ – la tendance à s'emballer est propre au genre.

Selon le *Bet- und Beichtbuch* trilingue (M801a, ll. 321-331), certains Manichéens considéraient également la « Fille de Lumière » (c'est-à-dire l'Esprit saint) comme la « sœur jumelle », compagne et camarade de bataille du Christ⁷⁹. C'est d'abord, comme chez les Elkhasaïtes, un couple de sexe différent. Or le psaume manichéen copte 241 identifie Mani à l'Esprit et considère le Christ comme le *saiš* « pair » de Mani⁸⁰. Une autre source (gr. CMC 24) appelle *chrēstos* « excellent » le *sýzygos* de Mani ; ce même terme *chrēstos* est aussi employé par les Manichéens grecs et égyptiens pour désigner le Christ (*christos*)⁸¹. La *syzygie* du Christ et de Mani/Esprit constitue alors en quelque sorte un couple de même sexe⁸². L'équipe prendra la forme d'un couple de jumeaux dans les textes parthes et médio-perses d'origine iranienne : M49 II fait dire à Mani qu'il aurait reçu « sagesse et savoir concernant le rassemblement des âmes » de ce « jumeau »

⁷⁷ Pour la *syzygie* elkhasaïte, cf. F. DE BLOIS, « *Naṣrānī* (Ναζωραῖος) and *ḥanīf* (ἑθνικός): Studies on the religious vocabulary of Christianity and of Islam », *BSOAS* 65, 2002, p. 1-30 ; p. 14-15.

⁷⁸ DE BLOIS, *art. cit.* (n. 81), p. 8. « In this fragment it would appear that *jamīg* (if correctly restored) designates the source of the prophet's inspiration (that is to say, the one otherwise called in MP) while Manes himself is the *hām-jamīg*, his partner in the twinship » (p. 9).

⁷⁹ *Ibid.*, p. 11-12.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 15.

⁸¹ *Ibid.*, p. 16.

⁸² *Ibid.*, p. 16 : « [...] it is the (partial) desexualisation of the *syzygies* that lays the foundation for their redefinition as twinships. This redefinition is specific to Iranian Manichaeism. »

(*nar-jamīg*, masc.), qui joue donc ici le rôle d'instructeur de l'Apôtre⁸³. Cette tradition est aussi attestée par au moins deux textes parthes (M1344 + M5910 et M5651)⁸⁴. Notons que les successeurs de l'Apôtre pouvaient eux aussi être désignés comme « jumeaux » (mpers. *jamigān*) ; le thème implique-t-il juste une notion de succession apostolique, ou accordait-on à chaque successeur de Mani son propre *alter ego* inspirateur ?⁸⁵

Revenons à Mani : la légende hagiographique donne une version historisée de son rapport avec son double. Ce dernier aurait joué un rôle *formateur* durant les jeunes années de Mani, entre l'enfance et l'âge adulte ; il aurait pris un rôle prépondérant dans la progressive prise d'indépendance de Mani par rapport à l'enseignement et les pratiques elkhasaïtes et lors du détachement de Mani de la communauté de son père. Suivons cela dans les textes : le document le plus instructif à ce propos est le Codex manichéen de Cologne, un livre de poche pour voyageur écrit en grec, provenant d'Égypte et daté du 5^e s. de n. è.⁸⁶. Dans ce florilège de récits hagiographiques sur la jeunesse/genèse de l'Apôtre, nous lisons qu'à l'âge de quatre ans (c'est Mani qui parle)

j'entrai dans la communauté des baptistes, dans laquelle je fus élevé. Dans ma jeunesse je fus protégé par la force des anges lumineux et des fortes puissances, qui avaient été chargés par Jésus Glorieux de ma protection. [...] [Des] eaux m'apparut alors une figure d'homme (*eidos anthrôpou*), qui m'indiqua de la main la contenance (*tèn anapausin*), afin que je ne pêche pas ni la mette en détresse. De cette façon je fus protégé dès la quatrième année, jusqu'à l'âge de maturité, par la main des anges saints et des puissances de la sainteté⁸⁷.

Peu après, Mani désignera cette figure d'homme comme le « bien-formé et puissant reflet-miroir de ma face » (*kátotron tou prosôpou mou*)⁸⁸. Il s'agit donc vraiment de son « double », dont il dira un peu plus loin :

⁸³ *Ibid.*, p. 8 et n. 7 : « The point of the story is clearly that the message that Manes received from his "twin brother" was rejected by his own community [...] and that the prophet consequently took it elsewhere. »

⁸⁴ *Ibid.*, p. 9.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 9-10 ; selon DE BLOIS, « All of the apostles, like Manes, presumably received their revelations from a "twin brother" and consequently each one of them is a "twin" in his own right [...]. » Il est tentant d'interpréter ainsi les deux figures identiques accompagnant l'Apôtre sur le sceau mentionné *supra*, n. 75 (à moins que la triade représente Dieu le Père au centre, accompagné des deux « jumeaux », c'est-à-dire le Christ et Mani ? – mais les trois personnages manquent singulièrement d'attributs divinissants).

⁸⁶ L. KOENEN et C. RÖMER (éds.), *Der Kölner Mani-Kodex. Über das Werden seines Leibes. Kritische Edition*, Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Sonderreihe Papyrologica Coloniensia XIV, Opladen 1988 ; L. KOENEN et C. RÖMER, *Mani. Auf der Spur einer verschollenen Religion*, Freiburg i. Br. 1993.

⁸⁷ KOENEN et RÖMER, *op. cit.* (n. 91, 1988), p. 6-9.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 10-11 ; BÖHLIG, *op. cit.* (n. 74), p. 78. Selon RIES, *art. cit.* (n. 80), p. 142, il ne s'agirait pas ici du *syzygos* mais du Paraclet. Sur le rapport entre les deux figures, cf. MIMOUNI, *art. cit.* (n. 81).

Lorsqu'il plut à mon Père et qu'Il m'accorda sa miséricorde et prit soin de moi, Il m'envoya de là mon *sýzygos* constant, à tout égard un fruit de l'immortalité, afin que celui-ci me rachète et qu'il me libère de l'enseignement erroné de ces adeptes de la loi. Il vint vers moi et m'apporta le meilleur espoir et le [salut], qui mène à l'immortalité, des enseignements de vérité et l'imposition des mains de mon Père. Celui-là (le *sýzygos*) vint et m'élit en me préférant, il m'attira vers lui et me sépara des adeptes de cette loi, selon laquelle j'avais été éduqué⁸⁹.

Notons que le *sýzygos* est ici (et dans d'autres passages) *envoyé* par Dieu en tant qu'*instructeur* de Mani, qui prendra sa distance par rapport à sa communauté d'origine grâce à cet enseignement supérieur. Ce même mouvement de prise d'indépendance est rapporté par M49 II (médio-perse) dans les termes suivants :

Je me tins devant ma famille, l'inspiration divine me saisit et je commençai à parler au père et aux anciens (litt., les fermes/les résistants), à annoncer et transmettre cette chose que le jumeau (*nar-jamīg*) m'avait enseignée. Et lorsqu'ils l'entendirent, ils furent éberlués. Et comme un homme sage qui trouve la semence bonne et fertile d'un arbre en terre inculte, en prend soin [...] et l'amène vers un terrain cultivable [...] ⁹⁰.

On devine le passage à la constitution d'une nouvelle communauté qui sera entièrement vouée à l'enseignement de Mani⁹¹. Selon le Codex de Cologne, c'est encore le *sýzygos* qui encouragea Mani à propager le « mystère » de sa nouvelle doctrine aux rois de son temps⁹².

Si le *Kitāb al-Fihrist* d'al-Nadīm (10^e s. de n. è.)⁹³ donne au sujet de la jeunesse de Mani et de sa prise d'autonomie une version un peu différente de la jeunesse de Mani, il confirme la fonction du « jumeau » :

Lorsqu'il (Mani) atteint l'âge de 12 ans, l'inspiration arriva sur lui – comme il dit – venant du roi du Paradis de Lumière (c'est-à-dire de Dieu) – qu'Il soit élevé au-dessus de ce qu'il dit ! –. Le nom de l'ange qui lui apporta l'inspiration était « le jumeau » (*at-tawam*), ce qui est nabatéen (i. e., Araméen de Babylone) et signifie chez nous « le compagnon » (*al-qarīn*). Il lui dit : « Quitte cette communauté, car tu n'appartiens pas à ces gens ! Adhère à la pureté et abandonne les passions ! Mais en raison de ta jeunesse, le temps n'est pas encore venu pour toi de t'exposer (en public), car tu es encore jeune. » Or lorsqu'il eut atteint l'âge de 24 ans, le jumeau vint à lui (à

⁸⁹ *Ibid.*, p. 12-13.

⁹⁰ Cité d'après la traduction de (BÖHLIG et) ASMUSSEN, *op. cit.* (n. 74), p. 80 ; cf. DE BLOIS, *art. cit.* (n. 81), p. 8, n. 7.

⁹¹ Selon DE BLOIS, *art. cit.* (n. 81), p. 34-36, l'enjeu de la séparation aurait été le rejet par Mani du baptême des plantes et une nouvelle conception du repas communautaire des élus.

⁹² KOENEN et RÖMER, *op. cit.* (n. 91, 1988), p. 18-19.

⁹³ Cf. R. SELLHEIM *et al.*, « Fehrest » : www.iranicaonline.org/articles/fehrest.

nouveau) et lui dit : « Le temps est désormais venu pour toi de t'exposer et d'appeler à ta (propre) cause. »⁹⁴

Al-Nadim traduit ou convertit pour ainsi dire le « jumeau » en ange, notion qui lui est sans doute plus familière dans son contexte religieux propre. Il est par ailleurs fort intéressant qu'il fait suivre ce récit, qu'il dit tenir d'un informateur du nom de Muḥammad ibn Iṣḥāq, d'une évaluation du statut de Mani par rapport à d'autres traditions religieuses :

Et Mani prétend d'être le Paraclet annoncé par Jésus. Or Mani a obtenu sa doctrine religieuse de la tradition des mages et des chrétiens ; de même que l'écriture qui sert à écrire les livres de la religion dérive du syriaque et du perse⁹⁵.

Al-Nadim insiste donc sur l'éducation de Mani. Au contraire, le Codex de Cologne contient la déclaration suivante au sujet du « hautement louable Apôtre » (c'est-à-dire, Mani) :

[Nous confessons] que ce n'est pas des hommes qu'il reçut ni dans les livres qu'il lut la vérité⁹⁶.

La même source cite comme preuve une lettre que l'Apôtre aurait envoyée à Edesse et dans laquelle il aurait lui-même affirmé :

La vérité et les mystères dont je parle ainsi que l'imposition des mains qui m'est propre, je ne les ai pas reçus d'hommes ou d'êtres charnels ni en m'instruisant dans des écrits⁹⁷.

L'argument est évidemment apologétique⁹⁸ et fait apparaître au grand jour ce qu'il vise précisément à occulter – nous voilà arrivés au cœur du problème ! Si pour l'historien il est évident qu'un homme charismatique, quel qu'il soit, est le fruit d'une rencontre de circonstances (contingentes), d'une certaine éducation et de certaines particularités de personnalité et de caractère, le discours religieux conceptualise différemment ce processus au point parfois de renier toute idée de transmission humaine. Par la référence à un ange révélateur, un *sýzygos*, un « jumeau » ou tout autre *alter ego*, le discours religieux relativise la part humaine, la personnalité propre du médiateur humain, les sources humaines de son enseignement ainsi que

⁹⁴ DE BLOIS, *art. cit.* (n. 81), p. (12-)14 ; DE BLOIS, *art. cit.* (n. 73), p. 33.

⁹⁵ Cité d'après la traduction de BÖHLIG, *op. cit.* (n. 74), p. 76 (cf. commentaire p. 44s.). – Notons qu'en refusant le titre de Paraclet à Mani, Al-Nadim le garde disponible pour le prophète de l'islam.

⁹⁶ KOENEN et RÖMER, *op. cit.* (n. 91, 1988), p. 42-43, à contraster avec les données relevées par Tubach, ci-dessus n. 77.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 44-45. Selon DE BLOIS, *art. cit.* (n. 73), p. 37-38, la rupture de Mani avec ses origines elkhasaïtes aurait été provoquée, du moins en partie, par son exposition à des doctrines bardaysanites (du nom de Bar Daysan, apôtre chrétien dissident qui vécut à Edesse de 154 à 222).

⁹⁸ DE BLOIS, *art. cit.* (n. 73), p. 38 : « Manes hat schließlich seine Lehre durch übersinnliche Inspiration, von seinem Zwillingsbruder, erhalten. Er kann also keinen menschlichen Lehrer gehabt haben. »

d'autres contingences pour souligner l'origine et l'inspiration divine d'un enseignement tenu pour exclusivement vrai et supérieur à d'autres⁹⁹. Le but de cette figure de pensée est évidemment de favoriser l'adhésion à un message nouveau et considéré supérieur en lui conférant une prétendue origine divine¹⁰⁰.

À l'inverse, vu d'une certaine distance et sans parti-pris religieux, on dira donc que cette notion de l'*alter ego* sert précisément à occulter les facteurs humains dans la gestation et la naissance d'un nouveau mouvement religieux – en termes « neutres » de l'historien et du sociologue : un ensemble de processus contingents d'éducation, d'apprentissage, de socialisation, d'intégration, de compétition, de dissidence ou de marginalisation, bref : de communication et de recomposition de savoirs contingents.

7. UNE HYPOTHÈSE FONCTIONNALISTE

L'« ange révélateur » (voire le « pair » ou « jumeau » dans le cas de Mani) – à quoi bon ? Concluons ce parcours en formulant quelques thèses « fonctionnalistes » pour répondre à notre question initiale :

- (1) L'« ange révélateur » est une figure littéraire dont la fonction première est de communiquer un *savoir religieux nouveau*. C'est donc une figure à laquelle on fait appel dans un contexte d'*innovation* religieuse.
- (2) Tout savoir religieux nouveau est sujet à *contestation* : dans un contexte marqué par la convention et la tradition, il n'est pas forcément le bienvenu. Du point de vue de ceux qui pensent savoir, il pourrait ne s'agir que d'une interprétation erronée, ou pire d'une inspiration maligne, d'une pure fantaisie ou au contraire d'un plagiat (qui revendique l'originalité et la nouveauté alors qu'il ne fait que copier sans donner la source). Face à une multitude de soupçons potentiels, la figure de l'« ange révélateur » établit un lien (prétendu) entre un

⁹⁹ Selon le texte médio-perse M5794 I (traduction dans BÖHLIG, *op. cit.* [n. 74], p. 80), Mani aurait lui-même résumé les avantages de sa religion par rapport à toutes les religions antérieures dans une sorte de Décalogue de surpassement.

¹⁰⁰ L'étude de S. Mimouni signale que selon M. Tardieu, « la fonction essentielle du σύζυγος est de révéler à Mani les "secrets du monde" qui devront être rédigés et répandus lors de sa mission. Ce même σύζυγος est le transmetteur de la copie céleste qui aura sa réplique dans les exemplaires des livres du manichéisme. Autrement exprimé, le σύζυγος est la caution de ces livres dont les originaux sont préservés dans la sphère céleste pour être ensuite reproduits dans la sphère terrestre » (*art. cit.* [n. 81], p. 238s. ; cf. M. TARDIEU, « La notion manichéenne d'auteur », in M. GOREA et M. TARDIEU (éds.), *Autorités des auteurs antiques : entre anonymat, masque et authenticité*, Turnhout 2014, p. 137-151, spéc. p. 143). Le rapprochement de la figure de l'ange révélateur et du σύζυγος se trouverait ainsi validé (cf. notamment *supra*, section 5.1), tout comme l'apport probable (même indirect) de doctrines elkhasaïtes et manichéennes à la pensée du prophète de l'islam et aux doctrines ultérieures sur le Coran et le prophète sceau et paraclet.

savoir nouveau et sa (prétendue) source divine, occultant du même coup les facteurs strictement humains à l'origine d'un nouvel écrit ou d'un nouvel enseignement.

- (3) Cette figure doit généralement être comprise comme l'expression d'un *champ* de savoirs et de revendications qui se situent en *compétition* les uns par rapport aux autres, dans un contexte de diversité religieuse qui n'est pas forcément prête à envisager et valoriser une notion plurielle des savoirs religieux, encore moins de « la vérité ».
- (4) C'est pourquoi, lorsqu'un texte fait appel à la figure de l'« ange révélateur » il y va de l'*autorité*, voire de l'*autorisation* de son message : l'enjeu est en effet de plausibiliser¹⁰¹
 - la crédibilité d'un *savoir* nouveau
 - une *interprétation* divergente d'une tradition reçue
 - un *écrit* nouveau
 - un *porteur* (messenger, apôtre, prophète) nouveau
 - l'*autonomie* d'un nouveau mouvement religieux par rapport à ses origines et ses sources.

La figure de l'« ange révélateur » répond toujours à un besoin de légitimation dans un *cadre épistémologique spécifique* : en effet, cette figure est intrinsèquement liée à des religions qui opèrent sur le mode de la révélation, ou mode prophétique, religions qui ont bourgeonné plus qu'ailleurs au Proche-Orient entre le I^{er} millénaire avant et le I^{er} millénaire de notre ère. La vision du réel élaborée dans ces religions repose sur des notions spécifiques mais largement partagées concernant la distance et la distinction entre mondes divin et humain ainsi que la communication entre ces deux mondes. Comme tout objet historique, ce cadre épistémologique est relatif et contingent. Sans lui, l'« ange révélateur » ne servirait à rien.

Quant à la figure manichéenne du « pair » ou du « jumeau », elle intensifie le lien entre la source surnaturelle imaginée du savoir nouveau et le prophète/apôtre qui le proclame : les deux figures de transmission (l'une surhumaine, l'autre humaine) sont liées plus étroitement l'une à l'autre que dans le cas de l'ange et du prophète, au point d'être conçues comme des images-miroir ou *alter ego*. La métaphore du « pair » ou du « jumeau » d'une part se nourrit d'un antécédent de théologie trinitaire, tout en prolongeant le concept d'« ange révélateur » de manière originale ; mais elle suggère davantage encore l'hypothèse qu'il s'agit en fait d'une figure d'extériorisation, d'une projection hors de soi, et donc d'une objectivation personnifiée du nouveau savoir, savoir que l'instance externe ainsi projetée est censée cautionner dans une sorte de *feedback loop*. Faire intervenir un « pair » ou un « ange » dans le fantasme de la révélation, c'est prêter du divin à ce que l'historien, le sociologue, le psychologue ou le cognitiviste analysera, interprétera et expliquera en termes humains, dans une démarche « réductionniste » pleinement assumée.

¹⁰¹ La liste qui suit n'est pas exhaustive ; selon les contextes, les différents items peuvent apparaître isolés ou en combinaison.

LES IDENTITÉS MULTIPLES DE MÉTATRON DANS LE JUDAÏSME ANCIEN : HOMME, ANGE, DIEU

David Hamidović, Université de Lausanne

RÉSUMÉ

Métatron est une figure de la littérature rabbinique et mystique qui illustre la difficulté d'assigner une identité précise selon les catégories usuelles : homme, ange, dieu. Toutefois, la distinction entre les écrits palestiniens et les écrits babyloniens permet de mieux comprendre la genèse d'une telle figure et son développement littéraire. Les textes palestiniens partent du nom commun *metatron/mitatron* appliqué à des manifestations de Dieu dans l'histoire biblique pour en faire une figure angélique supérieure aux autres anges. La proximité d'Hénoch avec Dieu sert alors de modèle, ce qui entraîne une assimilation d'Hénoch à Métatron. Parallèlement, des réécritures semblent avoir positionné Métatron dans la fonction d'ange supérieur alors dévolue à Michel. D'un autre côté, les textes babyloniens s'appesantissent sur le statut angélique de Métatron et plus particulièrement sur la nature de sa relation avec YHWH. Des passages allant jusqu'à décrire explicitement Métatron comme un second dieu.

Qui est Métatron ? La réponse à cette simple question est ardue. Inutile de chercher dans la Bible hébraïque, on ne trouve trace d'un quelconque patriarche ou d'une obscure figure de juge portant ce nom. Aussi surprenant soit-il, la figure de Métatron est pourtant entrée dans la culture contemporaine mondialisée comme en témoigne un jeu vidéo japonais intitulé « El Shaddai. L'ascension de Métatron »¹. Le titre et le principe de ce jeu d'action me semblent significatifs. En effet, le titre est porteur d'une ambiguïté apparente, puisqu'il est d'abord question de El Shaddai, nom divin attesté à une haute antiquité et repris parmi les nombreuses désignations du dieu d'Israël dans la Bible hébraïque², puis de l'ascension de Métatron. On pour-

¹ Jeu vidéo japonais (*Erushadai Asenshon obu za Metatoron*) développé par la société Ignition Entertainment et distribué par Konami depuis le 28 avril 2011.

² Par exemple, le théonyme en Ex 6,3 : « Je suis apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob, comme El Shaddai (אֱלֹהִים שַׁדַּי) » mais je ne me suis pas fait connaître à eux sous mon nom YHWH ». On le traduit généralement par « Dieu tout-puissant » comme dans la Vulgate, mais on observe qu'ici la Septante porte θεὸς ὢν αὐτῶν, littéralement, « Dieu

rait comprendre que Métatron connaît une élévation vers le statut divin. Par ailleurs, le principe même du jeu ajoute une seconde ambiguïté. Les joueurs doivent prendre le contrôle d'Hénoch revêtu d'une armure afin d'affronter des ennemis à travers les cieux ; le héros du jeu ne se nomme donc pas Métatron mais Hénoch. Pourquoi Métatron est-il alors cité et a fortiori dans le titre du jeu ? Une même identité pour les deux personnages semble implicite. Les racines de cette analogie et des discussions entre Métatron et Dieu se trouvent dans le judaïsme ancien à la fin de l'Antiquité et au Moyen Âge.

D'HÉNOCH A MÉTATRON

Le patriarche Hénoch est en revanche bien connu, puisqu'on dit de lui en Gn 5,23-24 qu'après une vie terrestre de 365 ans, « Hénoch marcha avec Elohim, puis il ne fut plus, car Elohim le prit ». Le motif de l'enlèvement divin d'Hénoch³, soustrait pour ainsi dire à la mort qui affecte les humains, suscita une abondante littérature dans le judaïsme ancien⁴. Au sein de ces traditions, il en est une qui transforme, probablement par extrapolation, la figure d'Hénoch traversant les cieux pour s'approcher au plus près du trône divin puis descendant sur terre pour apporter aux humains les fruits de la connaissance en celle(s) de l'ange le plus élevé dans les cieux et du YHWH *ha-qatan*, littéralement « le petit YHWH » en hébreu, au sens éminemment ambigu : l'adjectif « petit » désigne-t-il un dieu inférieur à YHWH, un dieu jeune ou encore l'ange le plus intime avec Dieu ? La figure mutante d'Hénoch reçoit alors un nom nouveau dans les textes juifs : Métatron. Le nom a traversé les époques, puisqu'il est cité dans le Talmud de Babylone et qu'il est omniprésent dans les écrits des *hekhhalot*, littéralement la littérature mystique des « palais » célestes, notamment dans le *sefer hekhhalot* (le « livre des palais » célestes) aussi connu sous le titre *Chapitres de Rabbi Ishmaël* et *Livre de Rabbi Ishmaël le grand prêtre*, que les modernes⁵ ont pris l'habitude de nommer *3 Hénoch* ou troisième livre d'Hénoch, car ils pensent déceler une continuité avec les traditions contenues dans les premiers livres d'Hénoch⁶. Par ailleurs, l'intérêt pour Métatron dans la recherche

existant d'eux », c'est-à-dire le Dieu qui s'est manifesté aux Hébreux d'Égypte avant d'être connu sous le nom de YHWH comme le précise la fin du verset.

³ Selon P. SCHÄFER, *The Origins of Jewish Mysticism*, Tübingen 2009, p. 53-54, Hénoch n'a pas été enlevé de la terre vers les cieux, mais il se trouvait déjà dans les cieux lorsque Dieu l'empêcha de descendre sur terre.

⁴ Voir P. SCHÄFER, « Der Götzendienst des Enosh: Zur Bildung und Entwicklung aggadischer Traditionen im nachbiblischen Judentum », dans P. SCHÄFER (éd.), *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*, Leiden 1978, p. 134-152 ; S. D. FRAADE, *Enosh and His Generation: Pre-Israelite Hero and History in Postbiblical Interpretation*, Chico, CA 1984 ; J. C. VANDERKAM, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, CBQMS 16, Washington 1984.

⁵ Depuis l'édition critique d'H. ODEBERG, *3 Enoch*, Cambridge 1928.

⁶ Voir P. S. ALEXANDER, « The Historical Setting of the Hebrew Book of Enoch », *JJS* 28, 1977, p. 156-180 ; P. S. ALEXANDER, « 3 (Hebrew Apocalypse of) Enoch », dans J. H.

s'est ravivé récemment avec la comparaison de Métatron avec Jésus dans leur relation singulière à Dieu⁷.

À l'énoncé de ces quelques éléments introductifs, on perçoit déjà la difficulté à caractériser la figure de Métatron : par sa filiation avec les traditions sur Hénoch, il endosse le costume de patriarche ; par sa proximité avec Dieu, il est assimilé à l'ange le plus haut dans les cieux ; et selon ce même argument, on peine à délimiter sa désignation angélique d'une qualité divine. Pour expliquer ces identités multiples – homme, ange, voire dieu – ainsi que le changement de nom – d'Hénoch à Métatron –, il demeure primordial d'examiner les contextes dans lesquels prend place Métatron. Toutefois, on ne peut embrasser dans un seul article tous les textes un à un, car les occurrences sont trop nombreuses. De plus, le repérage de traditions dans les écrits rabbiniques et/ou mystiques aboutirait à un catalogue des fonctions attribuées à Métatron selon une kyrielle de titres, et à une tendance à expliquer l'étymologie du nom « Métatron » selon la fonction qu'on lui attribue en priorité⁸. En bref, je pointe la croissance exponentielle des fonctions assignées à une figure devenue emblématique d'un courant de pensée ou d'une idée centrale dans la littérature *ad hoc*, ce que les érudits anglo-saxons nomment une figure « multitâche »⁹. Dans cette perspective, on peut citer d'autres exemples comme Moïse, Abraham, le

CHARLESWORTH (éd.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1, New York 1983, p. 247-248 ; P. S. ALEXANDER, « From Son of Adam to Second God: Transformations of the Biblical Enoch », dans M. E. STONE et T. A. BERGREN (éds.), *Biblical Figures Outside the Bible*, Harrisville, PA 1998, p. 87-122 ; A. YOSHIKO REED, *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity: The Reception of Enochic Literature*, New York 2005 ; A. A. ORLOV, *From Apocalypticism to Merkabah Mysticism: Studies in the Slavonic Pseudepigrapha*, Leiden 2007.

⁷ Voir G. G. STROUMSA, « Form(s) of God: Some Notes on Metatron and Christ », *HTR* 76, 1983, p. 269-288 ; J. E. FOSSUM, *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism*, Tübingen 1985, p. 266-291 ; D. BOYARIN, « The Gospel of the Memra: Jewish Binitarianism and the Prologue to John », *HTR* 94, 2001, p. 253, n. 35 ; J. R. DAVILA, « Melchizedek, the 'Youth', and Jesus », dans J. R. DAVILA (éd.), *The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity*, Leiden 2003, p. 248-274 ; D. BOYARIN, « Two Powers in Heaven; or, The Making of a Heresy », dans H. NAJMAN et J. H. NEWMAN (éds.), *The Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honor of James L. Kugel*, Leiden 2004, p. 353-354 ; D. BOYARIN, « The Parables of Enoch and the Foundation of the Rabbinic Sect: A Hypothesis », dans M. PERANI (éd.), « *The Words of a Wise Man's Mouth Are Gracious* » (*Qoh 10:12*). *Festschrift for Günter Stemberger on the Occasion of His 65th Birthday*, Berlin 2005, p. 62-63 ; D. BOYARIN, *The Jewish Gospels: The Story of the Jewish Christ*, New York 2012, p. 22 et 102 ; M. IDEL, *Ben: Sonship and Jewish Mysticism*, Londres/New York 2007, p. 46 et 160 ; SCHÄFER, *op. cit.* (n. 3), p. 123-138 ; P. SCHÄFER, *The Jewish Jesus: How Judaism and Christianity Shaped Each Other*, Princeton, NJ 2012.

⁸ A. A. ORLOV, *The Enoch-Metatron Tradition*, TSAJ 107, Tübingen 2005, p. 92-96, recense neuf explications étymologiques différentes du nom « Métatron ».

⁹ Par exemple, pour le Maître de Justice dans les manuscrits de Qumrân, voir G. BROOKE, « The 'Apocalyptic' Community, the Matrix of the Teacher and Rewriting Scripture », dans M. POPOVIC (éd.), *Authoritative Scriptures in Ancient Judaism*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 141, Leiden 2010, p. 37-53.

Maître de Justice, Jésus de Nazareth, ou bien Rabbi Akiva. Métatron appartient assurément à cette catégorie¹⁰, car il est décrit tour à tour comme scribe¹¹, agent de la révélation des secrets divins¹², figure de médiation de la connaissance et du jugement¹³, intercesseur entre Dieu et les hommes et vice-versa¹⁴, juge suprême à la cour céleste¹⁵, secrétaire particulier de Dieu auprès des autres anges¹⁶, grand prêtre céleste¹⁷, voire chef de la liturgie angélique dans les cieux ou chef de chœur¹⁸, chambellan divin avec le titre « prince de la présence » sous-entendue divine¹⁹, maître du monde sous l'égide de Dieu²⁰, expert dans la sagesse divine²¹, « jeune » (*na'ar*) – titre porté pour signifier probablement son statut de nouvel Adam et de nouvel Hénoch²² –, de « petit YHWH » – sorte d'ange aux traits divins ou de manifestation inférieure du nom de Dieu²³, et enfin de double anthropomorphe de Dieu à la taille incommensurable dans le *Shi'ur Qomah*²⁴. Il n'est donc pas étonnant qu'on ne sache qualifier Métatron d'homme, d'ange ou de dieu, ou bien des trois à la fois, car cet instantané est le résultat d'interactions littéraires complexes et de lents développements littéraires que les études de Gershom Scholem²⁵, Philip Alexander²⁶, Andrei Orlov²⁷ et Peter Schäfer²⁸ ont tenté de caractériser.

Je ne reprendrai pas ces études, parce que je souhaite présenter un apport récent des études rabbiniques sur la constitution de la figure de Métatron à la suite de Peter Schäfer²⁹. En effet, depuis une vingtaine d'années, les études rabbiniques selon une approche historique se multiplient. Les

¹⁰ Pour des références bibliographiques presque exhaustives, voir ORLOV, *op. cit.* (n. 8), p. 91, n. 15.

¹¹ *Ibid.*, p. 97-101.

¹² *Ibid.*, p. 101-104.

¹³ *Ibid.*, p. 104-107.

¹⁴ *Ibid.*, p. 107-109.

¹⁵ *Ibid.*, p. 109-111.

¹⁶ *Ibid.*, p. 111-112.

¹⁷ *Ibid.*, p. 113-117.

¹⁸ *Ibid.*, p. 117-120.

¹⁹ *Ibid.*, p. 121-127.

²⁰ *Ibid.*, p. 127-130.

²¹ *Ibid.*, p. 130-132.

²² *Ibid.*, p. 133-136.

²³ *Ibid.*, p. 136-143.

²⁴ *Ibid.*, p. 143-146.

²⁵ G. SCHOLEM, *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York 1965 ; G. SCHOLEM, *Origins of the Kabbalah*, Princeton, NJ 1987 ; G. SCHOLEM, *On the Mystical Shape of the Godhead*, New York 1991.

²⁶ ALEXANDER, *op. cit.* (n. 6, 1983), p. 223-253 ; ALEXANDER, *op. cit.* (n. 6, 1977), p. 173-180 ; P. S. ALEXANDER, « Comparing Merkavah Mysticism and Gnosticism: An Essay in Method », *JJS* 35, 1984, p. 1-18 ; P. S. ALEXANDER, « 3 Enoch and the Talmud », *JSJ* 18, 1987, p. 40-68.

²⁷ ORLOV, *op. cit.* (n. 8).

²⁸ SCHÄFER, *op. cit.* (n. 3), p. 294-298 ; 318-327.

²⁹ L'article de P. SCHÄFER, « Metatron in Babylonia », dans R. BOUSTAN, M. HIMMELFARB et P. SCHÄFER (éds.), *Hekhalot Literature in Context. Between Byzantium and Babylonia*, TSAJ 153, Tübingen 2013, p. 29-39, est à cet égard fondamental.

recherches les plus récentes mettent l'accent sur les situations politiques et économiques différentes qu'ont vécu les Sages en Palestine sous domination romaine puis byzantine et les Sages en Mésopotamie sous domination parthe puis sassanide. Bien que souvent en lutte politique, voire en conflit armé, l'Empire byzantin et l'Empire sassanide ont, néanmoins, connu d'importants échanges économiques et culturels³⁰. C'est dans ce cadre qu'il faut probablement penser la circulation de traditions rabbiniques entre la Palestine et la Babylonie³¹ ; toutefois, certaines traditions semblent être restées circonscrites à l'une ou l'autre région³². Pour la figure de Métatron, on propose de voir si une telle distinction historique et géographique est opérante afin d'expliquer ses multiples identités.

MÉTATRON DANS LES ÉCRITS PALESTINIENS

Une des plus anciennes citations de Métatron se trouve dans le *Sifré Deutéronome*, un midrash de la génération des tannaïm qui fut compilé avant le début du IV^e siècle de notre ère. Au paragraphe 338, on lit³³ :

(En ce jour-là, YHWH s'adressa à Moïse et dit : « Gravis cette montagne des Avarim, le mont Nébo, qui est dans le pays de Moab, en face de Jéricho, et regarde le pays de Canaan, (que je donne aux fils d'Israël en possession) » (Dt 32,48-49).

R. Eliézer dit : « Le doigt du Saint, béni soit-il, est ce qui a servi à Moïse en tant que *metatron*, en lui montrant toutes les villes du pays d'Israël, ce qui est loin du territoire d'Ephraïm, ce qui est loin du territoire de Manassé. »

R. Josué dit : « Moïse lui-même le [pays de Canaan] vit en entier par lui-même ? Comment cela ? Il [Dieu] renforça les yeux de Moïse et il vit depuis une extrémité du monde à l'autre (extrémité). »

³⁰ Voir M. P. CANEPA, *The Two Eyes of the Earth: Art and Ritual of Kingship between Rome and Sasanian Iran*, Berkeley 2009.

³¹ Voir dernièrement, C. HEZSER, « Crossing Enemy Lines: Network Connections Between Palestinian and Babylonian Sages in Late Antiquity », *JSJ* 46, 2015, p. 224-250.

³² Voir C. HAYES, *Between the Babylonian and Palestinian Talmuds: Accounting for Halakhic Difference in Selected Sugyot from Tractate Avodah Zarah*, Oxford 1997 ; J. L. RUBENSTEIN, *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture*, Baltimore 1999 ; J. L. RUBENSTEIN, *Stories of the Babylonian Talmud*, Baltimore 2010 ; R. KALMIN, *Jewish Babylonia between Persia and Roman Palestine*, Oxford 2006 ; M. VIDAS, *Tradition and the Formation of the Talmud*, Princeton, NJ 2009.

³³ Selon l'édition de L. FINKELSTEIN, *Sifre on Deuteronomy*, New York 1969 (Berlin, 1939). Il s'agit d'une édition éclectique dont les choix entre les manuscrits sont quelquefois discutables, voir les recensions de S. LIEBERMAN, *Kiryat Sefer* 14 (1937-1938), p. 323-336, et de J. N. EPSTEIN, *Tarbiz* 8, 1936-1937, p. 375-392. Pour d'autres éditions, voir H. BIETENHARD, *Der tannaitische Midrash Sifre Deuteronomium*, Berlin/New York 1984 ; R. HAMMER, *Sifre: A Tannaitic Commentary on the Book of Deuteronomy*, New Haven 1986 ; J. NEUSNER, *Sifre to Deuteronomy: An Analytical Translation*, 3 vols., Atlanta 1987.

Le terme *metatron* signifie ici clairement le « guide » dans tous les manuscrits conservés, c'est-à-dire une traduction dérivée des mots latin et grec *metator*. Le passage n'identifie pas ce nom avec un ange mais avec le « doigt » de Dieu. D'ailleurs, les deux Sages mobilisés discutent seulement l'anthropomorphisme de Dieu : R. Eliézer explique Dt 32,48-49 avec l'image du doigt de Dieu, alors que R. Josué conteste l'image en rapportant la capacité surnaturelle de Moïse à voir le monde, une capacité certes voulue par Dieu mais sans son intervention directe. Le débat ainsi relaté et la relation explicite entre le « doigt » de Dieu et le mot *metatron* livrent une clé de compréhension des identités multiples de Métatron. En effet, des milieux rabbiniques utilisaient des images concrètes pour décrire l'action de Dieu et des anges dans l'histoire biblique. Cependant à cette époque, les représentations anthropomorphiques restent toujours circonscrites, comme ici avec le doigt de Dieu. Ces Sages ne semblent pas s'inscrire dans une volonté de transgresser la tradition de non-représentation du Dieu d'Israël, puisque déjà le livre d'Ezéchiel rapporte des images anthropomorphiques à l'instar de la main de Dieu qui saisit le prophète³⁴ pour lui donner un oracle en Ez 1,3 ; 3,14.22 ; 8,1.3, ou un rouleau en Ez 2,9. Le passage du *Sifré Deutéronome* se comprend davantage selon une perspective souvent qualifiée de mystique³⁵. Le texte, entre autres, montre que de telles idées mystiques circulaient dans le judaïsme rabbinique ; toutefois, elles ne faisaient pas consensus parmi les Sages comme le signale la réponse de R. Josué suggérant un débat au début du IV^e siècle. Par ailleurs, il faut remarquer que l'assimilation du doigt de Dieu avec le terme *metatron* constitue une pierre d'attente vers la fusion des deux motifs, vers la personnification angélique ou divine.

Un midrash palestinien plus tardif (V^e-VI^e siècles), *Genèse Rabba* ou *Bereshit Rabba*, décrit Métatron en des termes comparables. Un passage commente à la fois le commandement divin en Gn 1,9, « Dieu dit : que les eaux au-dessous du ciel se rassemblent en un seul lieu, et que le (pays) sec paraisse. Et il en fut ainsi », et le Ps 104,7 qui reprend le pouvoir créateur de Dieu à cette occasion : « Elles [les eaux] ont fui devant ta menace, elles se sont affolées à la voix de ton tonnerre. » Puis, le passage de *Genèse Rabba* 5,4 ajoute³⁶ :

³⁴ Voir les interprétations de ce motif en G. FOHRER, *Ezechiel*, HAT 13, Tübingen 1955, p. 10 ; J. W. WEVERS, *Ezekiel: Based on the Revised Standard Version*, CB, Londres 1969, p. 43 ; M. GREENBERG, *Ezekiel 1-20: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 22, Garden City, NY 1983, p. 41-42.

³⁵ Ce paragraphe est pourtant absent de la synthèse de P. SCHÄFER, *The Origins of Jewish Mysticism*, op. cit. (n. 3).

³⁶ Selon l'édition de H. FREEDMAN et M. SIMON, *Midrash Rabbah: Genesis*, I, H. Freedman (trad.), Londres, 1939, p. 36. Voir aussi J. THEODOR et CH. ALBECK (éds.), *Midrash Bereshit Rabba*, 3 vols., Berlin 1912-1936.

R. Lévi dit : quelques commentateurs (Ben Azzai et Ben Zoma) interprètent : la voix du Seigneur devint un *metatron/mitatron*³⁷ des eaux, comme il est écrit : la voix du Seigneur est sur les eaux (Ps 29,3a).

Une glose et un commentaire dans le manuscrit de Londres (Add. 27.169) suggèrent de lire non *metatron* mais *metator* ou *mitator*, c'est-à-dire le « guide »³⁸. De nouveau, il n'est pas question de Métatron comme un ange ou comme une figure divine, mais simplement de la voix de Dieu qui guide les eaux pour laisser affleurer la terre, c'est-à-dire les continents. La glose commentée du manuscrit de Londres confirme cette compréhension. À la différence du passage du *Sifré Deutéronome*, il n'est pas sûr qu'on puisse faire de la « voix » une représentation anthropomorphique de Dieu. Du reste, le passage de *Genèse Rabba* ne porte pas trace de débat sur un tel sujet contrairement au *Sifré*. Toutefois, l'édition de Vilnius de *Genèse Rabba* mêle les deux passages. Ainsi, on peut comprendre en contexte que la seule mention de *metatron* ne dit rien d'une figure humaine, angélique ou divine en *Genèse Rabba* 5,4. En revanche, des milieux rabbiniques semblent avoir harmonisé le nom commun avec la figure de Métatron, alors bien connue à l'époque de l'édition de Vilnius en 1778. Cependant, le débat sur l'anthropomorphisme de Dieu n'est pas repris. La comparaison des extraits du *Sifré* et de *Genèse Rabba* montre qu'avant de devenir une figure, *metatron* est un nom commun pour dire le « guide ». Cette fonction attribuée à Dieu, dont le doigt guide Moïse dans le *Sifré* et dont la voix pousse les eaux en *Genèse Rabba*, semble avoir conduit des milieux rabbiniques, peut-être mystiques, à faire de Métatron un ange supérieur ou un personnage aux traits divins.

Un autre texte palestinien, le *Targum du Pseudo-Jonathan*, dont la compilation est tardive³⁹ mais qui contient des traditions anciennes, traduit et interprète ainsi le fameux passage déjà cité de l'enlèvement d'Hénoch en Gn 5,24⁴⁰ :

Hénoch pria en vérité devant YHWH, et voici qu'il ne fut plus avec les habitants de la terre parce qu'il fut pris et monta jusqu'au firmament par une parole de YHWH. Et il fut appelé *metatron*, le grand scribe⁴¹.

Bien que la date de ce passage demeure difficile à établir, on constate que *metatron* est ici un nom propre, une figure assimilée explicitement à Hénoch. Le titre araméen de « grand scribe » (*safrā rabba*) conféré à Métatron rappelle la qualification d'« homme droit et scribe de vérité » conférée

³⁷ La lecture est attestée sur les manuscrits de Londres (Add. 27169) et d'Oxford (Neubauer 147).

³⁸ Vu il y a plusieurs décennies par FREEDMAN et SIMON, *op. cit.* (n. 36), p. 36, n. 1.

³⁹ R. LE DÉAUT, *Targum du Pentateuque. I. Genèse*, Paris 1978, p. 37, note que la rédaction finale de cet « amalgame » ne peut être antérieure au VIII^e siècle.

⁴⁰ Selon l'édition du *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis*, The Aramaic Bible 1B, Collegeville, MN 1992, p. 36, confrontée à l'édition de LE DÉAUT, *op. cit.* (n. 39), p. 111-112, fondée sur le manuscrit Add. 27031 du British Museum.

⁴¹ LE DÉAUT, *op. cit.* (n. 39), p. 112, n. 1, corrige l'apposition « le grand scribe » en « *Yahvé* » sur la base du Targum palestinien fragmentaire. Mais un tel choix est motivé par des traditions plus tardives sur l'identité de Métatron.

à Hénoch dans le *livre des Vigilants* en 1 Hénoch 15,1, à l'occasion d'un commentaire sur le même verset biblique, et le titre de « scribe » attribué à Hénoch dans *l'Épître d'Hénoch* en 1 Hénoch 92,1 selon les versions grecque et éthiopienne. Toutefois, il demeure difficile de dater la fusion des figures d'Hénoch et de Métatron sur le seul fondement du titre de scribe. En effet, une telle tradition affublée à Hénoch est attestée depuis le III^e siècle avant notre ère et elle circula en Palestine durant de nombreux siècles⁴². Quoi qu'il en soit, le passage ne semble pas dissenter sur Hénoch comme ange supérieur dans les cieux se transformant en un Métatron aux traits divins. Un autre passage du targum sur Dt 34,6 cite Métatron en compagnie des anges Yofiel, Uriel et Yefiyah qui étendent la dépouille de Moïse⁴³. Dans le TgPsJ Gn 5,24, il semble donc qu'Hénoch soit une figure humaine, celle du patriarche partant de la terre vers les cieux, mais à la suite de son ascension, il se transforme explicitement en Métatron. Ce nom ne désigne pas un « guide » dans ce passage mais le nouveau nom d'Hénoch ; le titre de « grand scribe » donné habituellement à Hénoch mais attribué à la fin du verset à Métatron signifie qu'Hénoch a changé d'identité. Comme le TgPsJ Dt 34,6 fait explicitement de Métatron un ange supérieur, parmi d'autres, il est probable qu'Hénoch en TgPsJ Gn 5,24 a été angélifié, c'est-à-dire qu'il est passé d'une nature humaine, terrestre, à une nature angélique, céleste. Il ne fait aucun doute que c'est à l'initiative de YHWH, mais le passage n'en dit pas plus sur les modalités de la transformation. À ce stade, on peut constater deux compréhensions du terme *metatron* : l'une en fait un nom commun pour désigner le « guide » ou plus précisément la guidance de Dieu, et l'autre est un nom propre, celui d'un des anges supérieurs gravitant à proximité de Dieu. Il est aisé de faire le lien entre les deux conceptions du terme *metatron* : la seconde étant une extrapolation de la première ; la guidance divine devint assez naturellement l'action d'un ange. Pour accomplir ce (court) chemin entre les deux acceptions, les traditions sur le patriarche Hénoch sont mobilisées, notamment sa proximité singulière avec Dieu et la tentation déjà attestée de le transformer en être céleste⁴⁴. Hénoch, conçu comme une figure de passage, celle qui permet de franchir les frontières matérialisées à la Création, sert à légitimer, à justifier et à authentifier la mutation du terme *metatron* : du nom commun, le « guide », à Métatron, une figure angélique. Malheureusement, ce dispositif littéraire palestinien⁴⁵, qui mobilise et met en relation différentes traditions autonomes, demeure difficile à dater plus précisément dans les premiers siècles de notre ère.

⁴² Voir d'autres exemples en ORLOV, *op. cit.*, p. 50-59 et 97-101.

⁴³ R. LE DÉAUT, *Targum du Pentateuque. IV. Deutéronome*, Paris 1980, p. 303.

⁴⁴ Voir les *Paraboles d'Hénoch* en 1 Hénoch 71,11-15 ; 2 Hénoch 22,5-10 ; M. HIMMELFARB, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, New York 1993, p. 40.

⁴⁵ Voir P. S. ALEXANDER, « The Targumim and Early Exegesis of 'Sons of God' in Genesis 6 », *JJS* 23, 1972, p. 60-71.

Un autre texte palestinien⁴⁶ rédigé entre la fin du V^e siècle et le début du VII^e siècle, *Ma'aseh asarah harugey malkhut* ou l'*Histoire des dix martyrs*, identifie Métatron au « Prince de la Face » (*sar ha-panîm*) qui reçut R. Ishmaël ben Elisha dans les cieus afin de s'entretenir avec lui de la foi des dix martyrs⁴⁷. R. Ishmaël apprend alors de Métatron que l'autel en face de lui sert au sacrifice des âmes des justes par les anges⁴⁸. On peut rapprocher ce passage du Talmud de Babylone, *Hagiga* 12b, *Zeva* 62a et *Menaḥot* 110a, qui assigne la fonction d'offrir des sacrifices dans le temple céleste à l'ange Michel⁴⁹. De nombreux textes juifs rédigés durant les trois derniers siècles avant notre ère accordent une supériorité à l'ange Michel sur les autres anges⁵⁰ ; le Talmud de Babylone prolonge probablement cette tradition bien connue. Pourquoi l'*Histoire des dix martyrs* accorde-t-elle une telle place à Métatron et non à Michel ? Le texte du midrash nous est connu par des manuscrits tardifs – les plus anciens datant du XV^e siècle⁵¹ – c'est pourquoi on pense que Métatron, perçu comme l'ange supérieur, a supplanté Michel lors de la copie des manuscrits. Cette fois-ci, le texte étudié ne nous renseigne pas sur les identités multiples de Métatron en Palestine mais sur le succès grandissant de la figure angélique de Métatron au point de remplacer la figure angélique plus ancienne de Michel. Du reste, le titre de « Métatron l'ange, le Prince de la Face » se lit fréquemment en 3 *Hénoch*, dont la dernière compilation eut lieu en Babylonie entre le début du VIII^e siècle et le début du X^e siècle⁵², mais qui semble contenir des traditions palestiniennes plus anciennes.

Une modification similaire pourrait avoir eu lieu dans le texte aux accents mystiques⁵³ et d'origine palestinienne⁵⁴ des *Re'uyot Yehezqel* ou *Visions d'Ezéchiël* à la date de rédaction débattue⁵⁵ :

⁴⁶ Voir l'étude R. S. BOUSTAN, *From Martyr to Mystic: Rabbinic Martyrology and the Making of Merkavah Mysticism*, TSAJ 112, Tübingen 2005, p. ix-x, 31, 79, 291.

⁴⁷ G. REEG, *Die Geschichte von den Zehn Märtyrern: Synoptische Edition mit Übersetzung und Einleitung*, Tübingen 1985.

⁴⁸ *Ibid.*, § 20.1. Voir aussi le *midrash des dix commandements* et le commentaire de BOUSTAN, *op. cit.* (n. 46), p. 167-173.

⁴⁹ P. SCHÄFER, « In Heaven as It is in Hell: The Cosmology of *Seder Rabbah di-Bereshit* », dans R. BOUSTAN et A. YOSHIKO REED (éds.), *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*, Cambridge 2004, p. 261-266 ; BOUSTAN, *op. cit.* (n. 46), p. 165-173.

⁵⁰ Voir D. D. HANNAH, *Michael and Christ: Michael Traditions and Angel Christology in Early Christianity*, WUNT 2/109, Tübingen 1999, p. 48.

⁵¹ REEG, *op. cit.* (n. 47), p. 16-32.

⁵² Dernièrement, SCHÄFER, *op. cit.* (n. 3), p. 315-316.

⁵³ Cette dimension est rejetée par A. GOLDBERG, *Gesammelte Studien*, 1, M. SCHLÜTER et P. SCHÄFER (éds.), Tübingen 1997, p. 147. D. HALPERIN, *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen 1988, p. 413-414, rejette la qualification de texte appartenant aux *Hekhalot*, mais il y voit une composition « proto-*Hekhalot* ».

⁵⁴ Voir SCHÄFER, *art. cit.* (n. 29), p. 33-34.

⁵⁵ Selon l'édition d'I. GRÜNWALD, « Re'uyot Yehezqel », *Temirin* 1, 1977, p. 128-131. Voir aussi SCHOLEM, *op. cit.* (n. 25, 1965), p. 46 ; GOLDBERG, *Gesammelte Studien*, 1, *op. cit.* (n. 53), p. 127-128. GRÜNWALD, *op. cit.*, 101-102, date l'écrit du IV^e siècle ou

R. Lévi dit au nom de R. Hama bar Uqba, qui dit au nom de R. Yoḥanan : le Prince n'habite pas n'importe où mais dans *zevul* [3^e ciel], et il est la plénitude du *zevul*.

Et devant lui sont les milliers de milliers et les myriades de myriades qui l'administrent. D'eux, il est dit par Daniel : comme je regardai, des trônes étaient mis en place... Une rivière de feu coulait... (Dn 7,9-10)

Et quel est son nom ?

Qimos est son nom.

R. Isaac dit : Me'ataah est son nom.

R. Inyanei bar Sasson dit : en *zevul* est son nom.

R. Tanḥum l'Ancien dit : Atatyah est son nom.

Eléazar Nadwadya dit : Métatron comme le nom de la Puissance.

Et ceux qui font un usage théurgique du nom disent : Salnas est son nom,

Qas Bas Bas Qabas est son nom, semblable au nom du créateur du monde.

Le passage décrit le troisième ciel où réside la figure anonyme du « Prince ». On comprend avec la citation du livre de Daniel que des anges le servent. Puis, on tente d'en savoir plus sur l'identité, sur le nom du Prince. On lit une série de *nomina barbara* lisibles mais inintelligibles jusqu'au nom propre Métatron, qui lui est bien connu puisqu'on le compare au « nom de la Puissance », une désignation habituelle de Dieu. Dès lors, il est possible que le Prince soit à identifier à Métatron. Comme pour *l'Histoire des dix martyrs*, il y a néanmoins fort à parier que le Prince soit originellement l'ange Michel. La référence au livre de Daniel, où Michel apparaît, irait aussi en ce sens. Le texte aurait pu être interpolé plus tardivement avec une glose sur la recherche de l'identité du Prince à partir de la question « quel est son nom ? ». De nouveau, la figure d'ange supérieur nommée Michel dans les traditions juives anciennes est supplantée plus tardivement par la figure de l'ange Métatron. Un passage déjà cité du traité *Ḥagiga 12b* du Talmud de Babylone, entre autres exemples babyloniens⁵⁶, décrit justement *zevul*. Bien qu'il s'agisse alors du quatrième ciel derrière ce terme, l'ange Michel est celui qui préside au sacrifice sur l'autel céleste. De nouveau, il est possible que des milieux palestiniens aux tendances mystiques⁵⁷ aient remplacé Michel par Métatron dans les *Visions d'Ezéchiel*. Une même modification est aussi perceptible dans le midrash plus tardif (XII^e siècle) de *Nombres Rabba* 12,12 où le « tabernacle de la jeunesse » (*mishkan ha-na'ar*) porte le nom de Métatron⁵⁸.

De ce panorama de textes palestiniens choisis, on perçoit qu'avant d'être un humain, un ange ou une figure divine, le vocable *metatron* ou *mitatron* désigne celui ou ce qui guide⁵⁹. Des milieux palestiniens ont décrit

au plus tard au début du V^e siècle, mais HALPERIN, *op. cit.* (n. 53), p. 268-277, reconnaît un texte plus tardif.

⁵⁶ SCHÄFER, *art. cit.* (n. 29), p. 34, n. 28, cite le *Seder Rabbah di-Vereshit* (voir P. SCHÄFER, *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, Tübingen 1981, § 772).

⁵⁷ La dernière phrase de la citation se comprend en ce sens.

⁵⁸ Selon l'édition de Vilnius parue en 1855.

⁵⁹ On renvoie à la note 8 sur les neuf explications modernes de l'étymologie du mot.

les manifestations de Dieu dans l'histoire biblique, plus précisément les moyens de son intervention – son doigt ou sa voix dans les exemples cités – avec ce nom commun. Des Sages ont immanquablement discuté cette association pour en conclure que le *metatron* correspond à un ange supérieur ou un être de nature quasi divine. Une telle transformation est loin d'être unique ; elle est même probablement à la genèse des anges et des démons. À titre de comparaison, on pense au passage du nom commun « hostilité », *mastemah* (מַסְתֵּמָה) en hébreu, lu en Osée 9,7.8, au nom propre Mastéma dans le livre des *Jubilés* pour désigner une figure maléfique qui se substitue à Dieu lorsqu'il s'agit d'expliquer ses actes iniques⁶⁰. Toutefois, le développement littéraire de la figure de Métatron est plus complexe. En effet, il s'appuie explicitement sur la figure humaine d'Hénoch en tant que modèle avant de le supplanter. Le patriarche possède une dimension transfrontalière qui lui permet, en tant qu'homme, d'être pourtant au plus près de Dieu jusqu'à des traditions qui lui prêtent une angélification. Dans cette perspective, la personnification de *metatron* ne vise pas à nommer un ange de plus mais à établir un être d'une proximité incomparable avec Dieu. On laisse entendre, non pas que *metatron* était un simple nom commun personnifié, mais que Métatron est la transformation d'Hénoch qui a côtoyé Dieu au plus près dans les cieux. De même, mais selon un procédé dissimulé par les réécritures, l'identité de l'ange Michel, qui officiait comme ange supérieur auprès de Dieu au tournant de notre ère, est usurpée par Métatron.

MÉTATRON DANS LES ÉCRITS BABYLONIENS

Dans les écrits babyloniens, les descriptions de Métatron trouvent leur apogée dans la dernière compilation du texte mystique de 3 *Hénoch* entre le début du VIII^e siècle et le début du X^e siècle⁶¹. Hénoch s'y transforme physiquement, puis il est investi sur un trône similaire au trône divin de gloire à l'entrée du palais dans le septième ciel. Au sein de myriades d'anges nommés, il reçoit le titre de « YHWH le petit » (*YHWH ha-qatan*) parmi d'autres qualifications.

Le Talmud de Babylone possède aussi des mentions de Métatron. Dans le traité *Hagiga* 15a, Aher (c'est-à-dire Elisha ben Avuya) voit Métatron sur son trône céleste. Il en conclut qu'il existe deux pouvoirs (*reshuyyot*) dans les cieux :

⁶⁰ Voir D. HAMIDOVIC, « Mastéma, le 'démon de main' de Yhwh dans le livre des *Jubilés* », dans J.-M. DURAND, L. MARTI et TH. RÖMER (éds.), *Colères et repentirs divins*, OBO 278, Fribourg/Göttingen 2015, p. 109-120.

⁶¹ Voir le texte en P. SCHÄFER et K. HERRMANN, *Übersetzung der Hekhalot-Literatur*, 1, §§ 1-80, Tübingen 1995, p. L-LV.

Que voyait-il ? Il (Aḥer) voyait que la permission avait été donnée à Métatron de s'asseoir⁶² et d'écrire les mérites d'Israël. Il (Aḥer) dit : c'est enseigné comme une tradition qu'au-dessus, il n'y a ni place et ni siège, ni jalousie/zèle et ni rivalité, ni arrière et ni lassitude. Peut-être à Dieu ne plaise, ce sont deux pouvoirs [dans les cieux] !

La suite du texte fait comprendre que cette affirmation ne peut convenir. Aḥer est taxé d'incroyance et « tombe dans les mauvaises voies (*tarbut ra'ah*) » ; Métatron reçut, quant à lui, soixante coups de fouet de feu et on lui reproche : « Pourquoi, quand tu le (Aḥer) vis, ne t'es-tu pas levé devant lui ? ». Outre ces reproches et condamnations, l'histoire signale bien que Métatron est perçu comme un second dieu⁶³.

Le motif semble encore plus complexe dans le Talmud de Babylone, car le traité *Berakhot* 7a préserve le récit de R. Ishmaël b. Elisha, d'origine sacerdotale, qui entra dans le saint des saints. Il est dit que le Sage « vit Akatriel YH, YHWH des armées, siégé sur un trône élevé et exalté. » En ce lieu, on s'attend à voir Dieu, c'est pourquoi Akatriel YH est sans doute une désignation du Dieu d'Israël⁶⁴. Cependant, un passage de l'écrit mystique *Ma'aseh Merkavah* identifie R. Ishmaël b. Elisha à Elisha ben Avuya, c'est-à-dire Aḥer, probablement sur la base du nom Elisha commun aux deux personnages ; Akatriel endosse, quant à lui, le costume de l'ange assis à l'entrée des cieux, c'est-à-dire la fonction de Métatron. Akatriel n'est donc pas perçu dans ce texte comme un dieu mais comme l'ange supérieur. D'ailleurs, Elisha-Aḥer ne parle pas de deux pouvoirs dans les cieux au paragraphe 597 (ms. Oxford 1531)⁶⁵ :

Seigneur du monde, tu écrivis dans ta *Torah* : voici, au Seigneur, ton Dieu, appartiennent les cieux et les cieux des cieux... (Dt 10,14). Et il est écrit : (les cieux racontent la gloire de Dieu) et le firmament annonce l'œuvre de tes mains (Ps 19,2). Une seule !

Il me dit : Elisha, mon fils, es-tu peut-être venu afin de réfléchir à mes normes⁶⁶ ? N'as-tu pas entendu la parabole que les êtres humains appliquent ?

Elisha semble reprocher à Dieu d'avoir installé Akatriel sur un trône à l'entrée des cieux, car cela donne l'impression de deux pouvoirs dans les cieux. De manière surprenante, Dieu ne dément pas cette vue ; il dit seu-

⁶² Plusieurs manuscrits ajoutent « une heure par jour », voir D. HALPERIN, *The Merkabah in Rabbinic Literature*, New Haven 1980, p. 167, n. 85.

⁶³ Voir les parallèles en 3 *Hénoch* en ALEXANDER, *op. cit.* (n. 6, 1983), p. 268 ; SCHÄFER et HERRMANN, *op. cit.* (n. 61), § 20, et *Merkava Rabba* § 672 selon l'édition de P. SCHÄFER, *Übersetzung der Hekhalot-Literatur*, 4, Tübingen 1991.

⁶⁴ Des textes apparentés aux *hekhalot* comme *Zutarti* selon P. SCHÄFER, *Übersetzung der Hekhalot-Literatur*, 3, Tübingen 1989, § 501 ; la *Aggadah de R. Ishmaël* selon P. SCHÄFER, *Übersetzung der Hekhalot-Literatur*, 2, Tübingen 1987, § 130-138 ; et l'appendice de 3 *Hénoch* 15B selon ALEXANDER, *op. cit.* (n. 6, 1983), p. 303-304, contiennent la même assimilation d'Akatriel à Dieu.

⁶⁵ Cf. aussi le manuscrit New York 8128. SCHÄFER, *op. cit.* (n. 56), § 597.

⁶⁶ SCHÄFER, *art. cit.* (n. 29), p. 38, n. 48, traduit *middot* dans ce contexte par « mystères (de Dieu) ».

lement à Elisha qu'il n'a pas à réfléchir sur les normes mises en place par Dieu. C'est pourquoi le texte assume l'existence effective de deux pouvoirs dans les cieux, avec Dieu d'un côté et Akatriel-Métatron de l'autre, faute de la démentir⁶⁷.

Un autre passage seulement conservé dans le Talmud de Babylone, *Sanhédrin* 38b, raconte la dispute entre Rav Idith et un *min* – qu'on a pris l'habitude de traduire par « hérétique » –, au sujet de l'interprétation d'Ex 24,1 : « Et à Moïse, il (Dieu) dit : monte vers YHWH ». Le *min* pense que la parole divine doit être corrigée afin d'être cohérente avec le discours direct : « monte vers moi ». Le Sage répondit que la tournure doit demeurer, car le nom de Métatron est comme le nom de YHWH. Une telle affirmation renvoie une nouvelle fois à la conception de Métatron comme un second dieu. Rav Idith, qui fait cette réponse, est probablement à identifier à Rav Idith ben Abin I, un Sage *amoraïm* de Babylone⁶⁸. Le choix de cette figure rabbinique vise probablement à signifier qu'une telle croyance circule en Babylone. Un texte parallèle en *Exode Rabba* 32,4 ne contient pas le nom de Métatron mais celui de Michel. On peut comprendre une mention originale de l'ange Michel, car son nom est théophorique, ce qui fait sens dans le passage. Si cette hypothèse est juste, le passage dans le traité *Sanhédrin* a substitué le nom de Michel par celui de Métatron, et une telle opération a, semble-t-il, eu lieu dans des milieux juifs babyloniens. C'est pourquoi Métatron semble jouir d'une dévotion particulière en Babylone.

À travers ces extraits choisis de textes juifs babyloniens, on perçoit que des milieux juifs babyloniens se préoccupent davantage de Métatron comme l'ange supérieur et même comme un second dieu – non sans en débattre – que dans les milieux juifs palestiniens. Certes, il demeure difficile d'opposer strictement les textes palestiniens et les textes babyloniens, car ils sont, en partie, en interaction au-delà les frontières géographiques et temporelles comme l'illustre la version finale de *3 Hénoch* assimilant le patriarche Hénoch à l'ange supérieur, voire au second dieu Métatron. Néanmoins, la vision globale des textes babyloniens traitant de Métatron renvoie l'image d'une croyance plus développée en Métatron comme ange supérieur et second dieu dans les milieux juifs babyloniens que dans les milieux juifs palestiniens. En effet, les textes babyloniens n'utilisent plus et ne discutent plus le nom commun *metatron* ou *mitatron*. Métatron apparaît comme une figure céleste bien installée dans ces textes. De même, le procédé d'angélification, voire de divinisation, à l'instar de l'usage d'une figure tierce, d'une figure de translation, comme Hénoch et dans une moindre mesure, Michel, n'intéresse pas véritablement ; seule la contestation du résultat final préoccupe, mais en creux, elle dit la vivacité – et peut-être la popularité – de l'affirmation de Métatron comme ange supérieur et second dieu, dans les milieux juifs babyloniens.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 38.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 38.

La multitude des identités de Métatron correspond à une vue générale des écrits rabbiniques et mystiques. Cependant, la distinction entre les écrits palestiniens et les écrits babyloniens me semble donner des indications sur le développement littéraire de la figure dans le judaïsme ancien. En effet, les textes palestiniens partent du nom commun *metatron* appliqué à des manifestations de Dieu dans l'histoire biblique pour en faire une figure angélique supérieure aux autres anges. La proximité d'Hénoch avec Dieu sert alors de modèle, ce qui entraîne une assimilation d'Hénoch avec Métatron. Antérieurement à Métatron, circulait aussi en Palestine une tradition faisant précisément de l'ange Michel cette figure angélique supérieure. Des indices de réécriture laissent penser que Métatron a supplanté Michel⁶⁹ dans les manuscrits médiévaux. D'un autre côté, les textes babyloniens – au moins dans leur rédaction finale – me semblent attester une préoccupation très forte pour le statut angélique de Métatron et plus particulièrement la nature de sa relation avec YHWH. Des passages allant jusqu'à décrire explicitement Métatron comme un second dieu ; une telle affirmation ne se rencontre pas, à ma connaissance, dans les textes palestiniens. Bien qu'il soit vraisemblable que les traditions palestiniennes sur Métatron aient été en partie reprises dans le judaïsme babylonien, ce dernier semble éprouver très peu de difficultés théologiques à considérer Métatron comme un second dieu. Malheureusement, on sait très peu du contexte des communautés juives en Babylonie. Il est, toutefois, probable que le polythéisme ambiant dans l'Empire sassanide ne constituait pas un frein à de telles spéculations, bien au contraire⁷⁰.

⁶⁹ Dans le *Sefer Zorobabel*, les deux anges sont attestés, cf. M. HIMMELFARB, « Sefer Zerubbabel », dans D. STERN et M. J. MIRSKY, *Rabbinic Fantasies: Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature*, Philadelphie 1990, p. 71-81, sp. 73. ALEXANDER, *op. cit.* (n. 6, 1983), p. 243-244 ; ALEXANDER, « The Historical Setting of the Hebrew Book of Enoch », *op. cit.* (n. 6, 1977), p. 162, pense que Michel et Métatron sont le même ange : Michel est le nom usuel et Métatron est le nom magique, secret. Par ailleurs, des savants ont défendu d'autres figures comme prototypes de Métatron : Yahoel pour I. GRÜNWARD, *Apocalyptic and Merkabah Mysticism*, Leiden 1980, p. 196 ; Melchisédeq pour DAVILA, *op. cit.* (n. 7), p. 248-274, entre autres figures.

⁷⁰ Voir par exemple, les inscriptions du prêtre zoroastrien Kerdīr dans la seconde moitié du III^e siècle, notamment l'inscription *Šāyast nē šāyast* 6,7 qui annonce la destruction des idoles des différentes religions présentes dans l'Empire sassanide, voir A. CHRISTENSEN, *The Pahlavi Codices K20 et K20b containing Ardāgh Virāz-Nāmagh, Bundahishn, etc.*, Copenhague 1931, f. 65v ; J. C. TAVADIA, *Šāyast-nē šāyast: A Pahlavi Text on Religious Customs*, Hambourg 1930, p. 97-99. Pour une introduction sur les religions dans l'Empire sassanide, notamment le judaïsme, voir S. SECUNDA, *The Iranian Talmud: Reading the Bavli in Its Sassanian Context*, Philadelphie 2014, p. 34-63.

TROP-PLEIN DANS LE MONDE DIVIN : LE PANTHÉON DE PAUL

Valérie Nicolet, Institut protestant de théologie, Paris

RÉSUMÉ

Cet article reprend la question des *stoicheia tou kosmou* dans l'épître aux Galates et propose de réfléchir à ce concept en lien avec certaines représentations de divinités sur des gemmes magiques et certaines pratiques magiques du monde gréco-romain. En particulier, il cherche à clarifier la manière dont Paul construit la compréhension de la loi dans ce passage. En gardant à l'esprit que la lettre aux Galates est adressée à des non-Juifs, cette étude suggère que Paul ici construit la loi comme une puissance magique qui emprisonne les êtres humains et restreint leurs capacités. L'association avec la magie permet à Paul de souligner que si les Galates se placent à nouveau sous le rôle de la loi, ils se trompent complètement d'éon. L'article conclut en réfléchissant au rôle de la loi comme puissance restaurée dans le nouvel éon.

INTRODUCTION

Dans cette contribution, je m'intéresse à la façon dont Paul envisage les entités entre Dieu et les êtres humains. Dans un premier temps, je reviendrai sur les figures qui peuplent le panthéon de Paul. Les lettres de Paul mentionnent de nombreuses créatures et puissances, qui n'ont pas toutes le même rôle et la même importance, et qui se situent entre le Dieu de Paul et les êtres humains. Certains chercheurs insistent pour dire que les représentations du monde des esprits chez Paul sont principalement abstraites, et que le langage paulinien reste impersonnel. Les pouvoirs et les principalités jouent un rôle plus important que les anges et les démons par exemple. À ces catégories, on peut encore ajouter des concepts personnifiés, tels que la Loi, la Mort ou le Péché. Après avoir décrit ces catégories, je proposerai de voir si les représentations de divinités, démons, anges et autres autour de l'époque de Paul, en particulier sur les gemmes magiques, peuvent éclairer l'emploi que Paul fait de certaines catégories. Je reviendrai en particulier sur la catégorie des *stoicheia*. Les *stoicheia*, et à un degré moindre les anges, jouent un rôle dans le débat autour de la loi en Galates 3 et 4, ce qui m'amènera à analyser la loi comme puissance. Je r  fl  chirai

en particulier à la manière dont les pratiques magiques du monde gréco-romain offrent peut-être un éclairage sur ces deux chapitres. En conclusion, je proposerai une réflexion sur la fonction de la loi en lien avec les puissances intermédiaires présentes dans le panthéon de Paul, en particulier les anges et les *stoicheia tou kosmou*.

LE MONDE DES ESPRITS CHEZ PAUL

Les lettres authentiques¹ suggèrent que le monde divin chez Paul est bien peuplé. À la suite de la tradition juive, notamment apocalyptique, Paul accepte l'existence d'anges et de démons², mais il ne leur attribue qu'un rôle très limité³. La même chose est vraie des autres termes conventionnels comme *diabolos*, *satan*, *pneuma*⁴. Paul ne s'intéresse que peu à ces figures, et ne leur donne pas de rôle actif⁵. Par contre, selon Chris Forbes, Paul est beaucoup plus préoccupé par des « abstractions personnifiées »⁶. La diversité des créatures qui occupent le monde des esprits de Paul est exemplifiée dans un passage bien connu de l'épître aux Romains, Rm 8,38-39 :

Ni la mort ni la vie, ni les anges ni les Autorités (*archai*), ni le présent ni l'avenir, ni les puissances (*dunameis*), ni les forces des hauteurs ni celles des profondeurs, ni aucune créature, rien ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu celui en Christ Jésus, notre Seigneur.⁷

Cette diversité se prolonge également dans la littérature issue de la pensée de Paul. On en a une trace claire en Éphésiens 6,10-16 :

Pour finir, armez-vous de force dans le Seigneur, de sa force toute-puissante. Revêtez l'armure de Dieu pour être en état de tenir face aux manœuvres du diable. Ce n'est pas à l'homme que nous sommes affrontés, mais aux Autorités, aux Pouvoirs, aux Dominateurs de ce monde de ténèbres, aux esprits du mal qui sont dans les cieux. Saisissez donc l'armure de Dieu, afin qu'au jour mauvais, vous puissiez résister et demeurer debout, ayant tout mis en œuvre. Debout donc ! À la taille, la vérité pour ceinturon, avec la justice

¹ Traditionnellement, Romains, Galates, 1 et 2 Corinthiens, 1 Thessaloniens, Philippiens et Philémon.

² Pour « ange », on trouve dix références dans les lettres authentiques : 1 Co 4,9 ; 6,3 ; 11,10 ; 13,1 ; 2 Co 11,14 ; 2 Co 12,7 ; Ga 1,8 ; 3,19 ; 4,14 ; Rm 8,38. « Démon » n'apparaît que dans 1 Co 10,20-21. Voir C. FORBES, « Paul's Principalities and Powers: Demythologizing Apocalyptic? », *JSNT* 82, 2001, p. 61-88.

³ Voir le constat de FORBES, *art. cit.* (n. 2), p. 62.

⁴ *diabolos* n'apparaît pas dans la littérature authentique paulinienne. Il se trouve deux fois en Éphésiens (4,27 et 6,11), deux fois en 1 Timothée (3,6 ; 3,7), une fois en 2 Timothée (2,26). La question du *pneuma* est plus complexe. Pour Forbes, il n'y a qu'un emploi réellement littéral en 1 Co 2,12 (voir FORBES, *art. cit.* [n. 2], 66). *Satan* est utilisé sept fois dans les lettres authentiques (Rm 16,20 ; 1 Co 5,5 ; 7,5 ; 2 Co 2,11 ; 2,14 ; 12,7 ; 1 Th 2,18).

⁵ Voir FORBES, *art. cit.* (n. 2), p. 67.

⁶ Voir FORBES, *art. cit.* (n. 2), p. 61.

⁷ Toutes les traductions viennent de la TOB avec parfois mes modifications.

pour cuirasse et, comme chaussures aux pieds, l'élan pour annoncer l'Évangile de la paix. Prenez surtout le bouclier de la foi, il vous permettra d'éteindre tous les projectiles enflammés du Malin. Recevez enfin le casque du salut et le glaive de l'Esprit, c'est-à-dire la parole de Dieu.

Dans ce passage, l'être humain est invité à résister à différentes manigances (*methodeias*) du diable (*diabolou*). Ces différentes stratagèmes du diable se font jour dans l'activité des Autorités (*archas*), des Pouvoirs (*exousias*), des dominateurs des ténèbres (*kosmokratoras tou skotous*), des esprits du mal (*pneumatikas tes ponerias*). Finalement, pour résister à ces stratégies du diable, il faut lutter contre le Mauvais (*tou ponerou*).

Pour Forbes, Paul privilégie un langage abstrait et impersonnel dans sa présentation des forces qui peuplent le monde des esprits. Paul ne rejette pas l'existence des anges, des démons, des esprits ou de Satan, mais il ajoute à ces entités d'autres puissances plus centrales. En particulier, Forbes insiste sur l'importance de concepts comme *arche*, *exousia* et *dunamis* (Rm 8,38 ; 1 Co 15,24 ; Ep 1,21)⁸. Ceux-ci se trouvent par exemple dans l'énumération de 1 Co 1,24, au moment où Paul revient sur ce qui passera à la fin des temps (*telos*), donc dans un contexte apocalyptique. Mais on les rencontre aussi dans la littérature deutéro-paulinienne, en particulier dans Col 2,8-10, où ces termes sont liés aux *stoicheia tou kosmou*⁹.

Forbes remarque correctement que ces termes sont utilisés pour désigner des « forces » spirituelles ou des êtres spirituels d'un type ou d'un autre. Ce sont des termes abstraits et impersonnels, souvent mentionnés ensemble dans le corpus paulinien et deutéro-paulinien¹⁰. À la suite de Forbes, il me semble important de remarquer que ce vocabulaire est associé à un autre ensemble de termes, « abstraits et impersonnels, mais personnifiés : la Loi, le Péché et la Mort »¹¹. Dans leurs incarnations personnifiées, la Loi, le Péché et la Mort fonctionnent comme des pouvoirs supra-humains et supranaturels¹². Forbes insiste sur l'importance de ces termes impersonnels qui représentent des réalités personnelles. Pour lui, cela reflète l'influence du moyen-platonisme sur Paul, à côté de l'apocalyptique juive qui se trouve plutôt représentée dans des phénomènes comme les anges, les démons ou Satan¹³.

Selon Forbes, « les parallèles les plus proches du cadre conceptuel de Paul pour les 'principalités et les pouvoirs' sont à chercher dans la pensée cosmologique du moyen-platonisme de Philon et Plutarque, abondamment

⁸ FORBES, *art. cit.* (n. 2), p. 71.

⁹ FORBES, *art. cit.* (n. 2), p. 70.

¹⁰ FORBES, *art. cit.* (n. 2), p. 72.

¹¹ FORBES, *art. cit.* (n. 2), p. 72 (ma traduction).

¹² Voir FORBES, *art. cit.* (n. 2), p. 73, qui cite P. W. VAN DER HORST, « Thanatos », in K. VAN DER TOORN, B. BECKING et P. W. VAN DER HORST (éds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Brill 1995, col. 1609-1613 ; col. 1612.

¹³ Voir l'article de C. FORBES, « Pauline Demonology and/or Cosmology ? Principalities, Powers and the Elements of the World in their Hellenistic Context », *JSNT* 85, 2002, p. 51-73.

influencé par l'allégorie »¹⁴. Dans le contexte de la philosophie grecque ancienne, le cosmos est formé d'une « combinaison de matière brute et inerte et de forces ou potentialités primales »¹⁵. Dans ce cadre, pour Forbes, *stoicheia* est utilisé pour parler des sortes de matières, *arche* peut représenter la matière ou les forces, et *dunamis* est employé pour les forces¹⁶. Sous l'influence de l'allégorie, notamment chez Philon et Plutarque, on peut « interpréter les dieux, les demi-dieux, les héros comme des personnifications mythiques de forces naturelles »¹⁷. Forbes voit des parallèles conceptuels évidents entre Paul et le langage de Philon et de Plutarque¹⁸. En particulier, il remarque qu'on a un spectre de différents niveaux de personnification, avec une forme de continuité entre « des abstractions pures, des abstractions personnifiables, des personnifications littéraires et de réels êtres spirituels personnels »¹⁹.

Chez Paul également, Forbes voit un continuum dans l'univers spirituel : on y rencontre des « éléments physiques » avec des rôles et des pouvoirs quasi divins²⁰. Dans cette catégorie, Forbes classe les personnifications de la Loi, du Péché et de la Mort. Avec la mort et la résurrection du Christ, celles-ci sont, selon Forbes, rendues sans pouvoir. À côté de ces éléments, Forbes place les *dunamis*, qu'il analyse comme une combinaison des forces angéliques que l'on trouve dans la LXX, mais qui sont rendues plus abstraites suite à l'influence du moyen-platonisme²¹. Là encore, ce sont des forces mauvaises, mais qui restent impersonnelles. Ces « forces » peuvent aussi être véritablement des métaphores. De ce mélange de différentes entités, Forbes tire la conclusion que Paul lie de façon créative « l'angélologie et la démonologie de son héritage juif avec la conception du monde qui serait celle d'un amateur éclairé de la philosophie gréco-romaine »²² et en fait sa propre synthèse.

La classification de Forbes, et son insistance sur la combinaison de traditions apocalyptiques juives et allégoriques à la suite du moyen-platonisme tient compte du contexte particulier de Paul au 1^{er} siècle. Elle demeure néanmoins très abstraite. Dans la suite, j'aimerais m'intéresser de plus près aux chapitres 3,15-4,20 de l'épître aux Galates, parce qu'ils mentionnent, au sein d'un argument complexe, la loi, les anges (Gal 3,19 *di'aggelôn*), les éléments du monde (4,3 *stoicheia tou kosmou*), les dieux qui par nature ne sont pas des dieux (4,8 *tois phusei mê ousin theois*), les éléments pauvres et faibles (4,9 *ta asthenê kai ptôcha stoicheia*), l'observance des jours, des mois, des saisons et des années (4,10 : *êmeras kai mênas kai kairous kai enautious*). J'aimerais voir en particulier si Paul demeure dans

¹⁴ FORBES, *art. cit.* (n. 13), p. 52 (ma traduction).

¹⁵ FORBES, *art. cit.* (n. 13), p. 55 (ma traduction).

¹⁶ FORBES, *art. cit.* (n. 13), p. 55.

¹⁷ FORBES, *art. cit.* (n. 13), p. 57 (ma traduction).

¹⁸ Voir FORBES, *art. cit.* (n. 13), p. 71.

¹⁹ FORBES, *art. cit.* (n. 13), p. 71 (ma traduction).

²⁰ FORBES, *art. cit.* (n. 13), p. 72.

²¹ FORBES, *art. cit.* (n. 13), p. 72.

²² FORBES, *art. cit.* (n. 13), p. 73 (ma traduction).

des conceptions plutôt abstraites, ou s'il s'appuyait peut-être sur des représentations concrètes qui lui permettraient de mieux se faire comprendre de ses destinataires. Ces représentations concrètes influençaient peut-être également la façon dont la loi était comprise par ses destinataires.

LES TRACES ARCHÉOLOGIQUES LAISSÉES PAR LES PUISSANCES INFÉRIEURES : LES GEMMES MAGIQUES

Lorsque l'on lit les lettres de Paul, en particulier si l'on prend en compte l'histoire de l'interprétation de ces lettres et leur réception dans la théologie chrétienne postérieure à Paul, il est facile de comprendre certains motifs des lettres comme des concepts théologiques abstraits. Il y a de bonnes raisons pour ces interprétations théologiques, surtout si on prend en compte les interprétations allégorisantes du judaïsme hellénistique, comme le fait Forbes. Néanmoins, le 1^{er} siècle nous offre aussi d'autres indications, en particulier du point de vue des traces archéologiques. Je prends ici le risque de m'intéresser aux gemmes magiques qui commencent, selon Pliny l'Ancien, à devenir courants au 1^{er} siècle après J.-C.²³ Les pierres qui nous sont parvenues sont datées principalement du 2^{ème} au 4^{ème} siècle, mais on les trouve encore abondamment dans tout l'Empire romain jusqu'aux 5^{ème} et 6^{ème} siècles²⁴.

Les gemmes magiques sont des pierres gravées sur une ou deux faces, avec des représentations de divinités, accompagnées d'incantations souvent en grec, mais aussi en hébreu, égyptien ou araméen²⁵. Fréquemment, les pierres sont aussi inscrites avec des *voces magices* et des *charakteres*. Comme l'explique Carla Sfameni, les *charakteres* sont de « petits dessins ou figures que l'on trouve dans les papyri et les gemmes magiques, qui n'ont pas d'origine claire dans un alphabet connu, mais qui ont un sens dans leur séquence »²⁶. Quant aux *voces magices*, ce sont des mots aux tonalités étranges, souvent très longs²⁷, à l'image du « abracadabra » utilisé par les enfants lorsqu'ils s'improvisent magiciens.

Ces pierres sont répandues dans tout l'Empire, peut-être parce que les légionnaires romains les auraient emportées avec eux et disséminées lors de leurs différentes affectations²⁸. Selon Sfameni, il est probable que les gemmes proviennent principalement d'Alexandrie. En effet, au sein de

²³ PLINIE, *Histoire Naturelle* 33.41, cité par C. SFAMENI, « Magic in Late Antiquity: the Evidence of Magical Gems », in D. M. GWYNN et S. BANGERT (éds.), *Religious Diversity in Late Antiquity*, Leiden 2010, p. 435-473, ici p. 442.

²⁴ Voir SFAMENI, *art. cit.* (n. 23), p. 442.

²⁵ Voir SFAMENI, *art. cit.* (n. 23), p. 442.

²⁶ SFAMENI, *art. cit.* (n. 23), p. 442. Sur les *charakteres*, voir D. FRANKFURTER, « The Magic of Writing and the Writing of Magic: the Power of Word in Egyptian and Greek Traditions », *Helios* 21, 1994, p. 189-221.

²⁷ SFAMENI, *art. cit.* (n. 23), p. 442.

²⁸ SFAMENI, *art. cit.* (n. 23), p. 443 rappelle cependant que la large diffusion géographique de ces pierres peut aussi être due aux collectionneurs modernes.

l'Empire romain, Alexandrie est une ville qui réunit diverses communautés ethniques et qui possède aussi une forte communauté juive, ce qui pourrait expliquer la présence de l'hébreu dans les gemmes²⁹. Ces conditions sont toutefois aussi réunies dans d'autres villes de l'Empire, en Palestine, en Syrie et même à Rome³⁰. Dans tous les cas, les gemmes magiques sont le produit d'une société multiculturelle, dans laquelle « la religion est la zone de contact principale entre les Égyptiens, les Grecs, les Juifs et même les chrétiens »³¹. On constate cette promiscuité dans les différents types de déités représentés sur les gemmes. On trouve des figures du panthéon gréco-romain, mais aussi des divinités proprement magiques. Sfameni mentionne ici le dieu aux jambes de serpent, au tronc et aux bras humains, et à la tête de coq souvent représenté sur les gemmes³². On observe aussi des divinités égyptiennes, comme *Bes Pantheos* et *Harpokrates*³³. *Bes Pantheos* est un dieu syncrétiste égyptien avec des connections solaires. *Harpokrates* est une figure particulièrement intéressante : c'est un enfant nu, avec un doigt dans la bouche, souvent assis sur une fleur de lotus, rappelant Horus. Sur certaines gemmes, Harpokrates est associé aux mots « Jésus Christ »³⁴. Il y a encore de nombreuses gemmes qui présentent des symboles astrologiques. Les motifs chrétiens et juifs ne sont pas absents. Le christogramme est présent, associé à d'autres motifs ou divinités religieux, ainsi que des éléments juifs, tels que la ménorah, ou des figures d'anges³⁵.

Comme le souligne Sfameni, ces gemmes doivent être interprétées à la lumière des sources littéraires de la période de l'Antiquité tardive, notamment les papyri magiques³⁶. Les papyri magiques datent majoritairement du 3^{ème} au 5^{ème} siècle. Ces documents ont été trouvés en Égypte, mais sont majoritairement écrits en grec. Sur les 130 papyri que Hans-Dieter Betz a traduits, Sfameni indique que « seule une dizaine peut être attribuée aux

²⁹ SFAMENI, *art. cit.* (n. 23), p. 444.

³⁰ Voir SFAMENI, *art. cit.* (n. 23), p. 444 qui cite M. SMITH, « Review of Delatte and Dechaint, *Les intailles magiques gréco-romaines* », *AJA* 71, 1967, p. 417-419.

³¹ SFAMENI, *art. cit.* (n. 23), p. 444 (ma traduction).

³² SFAMENI, *art. cit.* (n. 23), p. 445.

³³ Comme l'indique SFAMENI, *art. cit.* (n. 23), p. 446, les autres divinités égyptiennes (Isis, Osiris, Sarapis, Horus-Harpokrates, Anubis, Thoth) sont aussi abondamment représentées.

³⁴ Pour la description de *Bes Pantheos* et d'*Harpokrates*, voir SFAMENI, *art. cit.* (n. 23), p. 446-448.

³⁵ Dans la *Campbell Bonner Magical Gems Database* (www2.szepmuveszeti.hu/talismans/object/list), on trouve un tiers de toutes les gemmes magiques publiées à ce jour, c'est-à-dire 1100 objets et 40 collections. Parmi les gemmes publiées, se trouve par exemple une gemme du 2^{ème} siècle qui, sur la face A, représente un jeune homme nu sur une stèle couchée ; sur la face B, le christogramme XP (CBd-112). Une gemme plus difficile à dater représente l'archange Michaël sur la face A ; sur la face B, les lettres grecques OΑ|ΓΙΟ|ΣΜΙ|ΧΑΗ|Α sur cinq lignes > *o agios Michael* (CBd-450). On peut encore mentionner la gemme CBd-1569 datée du 2^{ème} ou du 3^{ème} siècle et qui représente une menorah aux branches formées par des étendards et des croix.

³⁶ SFAMENI, *art. cit.* (n. 23), p. 450.

premier et deuxième siècles »³⁷. On peut aussi s'appuyer sur des *lapidari* expliquant les caractéristiques et propriétés des diverses pierres magiques. En particulier, Sfameni indique que les lapidaires astrologiques sont intéressants parce qu'ils reflètent « une théorie selon laquelle les pierres sont sous influence astrale »³⁸. Par exemple, l'astrologue Teucrus de Babylone (1^{er} siècle av. J.-C.) recommande de graver les images des décans sur les gemmes³⁹. Les gens qui les utilisent, en associant les gemmes magiques avec les symboles astrologiques et les éléments du cosmos, espèrent influencer le cours de la nature.

Cela s'accorde avec la description de la magie dans le monde gréco-romain pour lequel les pratiques magiques « étaient fondées sur la croyance philosophique que l'univers est un *kosmos* dans lequel tous les éléments sont liés les uns aux autres par '*sympatheia*' »⁴⁰. Comme l'affirme Sfameni, les magiciens utilisaient ces croyances dans l'espoir d'influencer les forces naturelles et supranaturelles pour le bénéfice des êtres humains⁴¹. Dans le but d'assurer et d'augmenter cette influence, les magiciens n'hésitaient pas à associer des divinités et des symboles de différentes religions⁴². Pour Sfameni, ce syncrétisme doit être bien compris : ceux et celles qui le pratiquent ont recours à des matériels de différentes cultures qui sont interprétés d'une manière nouvelle. Cela permet une « concentration de pouvoirs divins » et cela produit un « nouveau produit culturel et religieux »⁴³. Dans les gemmes magiques, on rencontre, selon Sfameni, « un syncrétisme particulier, où des éléments appartenant à ces différentes religions (gréco-romaine, égyptienne, juive, chrétienne, gnostique) sont reliés les uns aux autres pour créer quelque chose de nouveau »⁴⁴.

De plus, ces gemmes magiques donnent également accès à la manière dont les besoins quotidiens des gens sont adressés. Ce ne sont pas des objets de luxe qui appartiendraient aux classes aisées de la population. Au contraire, ce sont des « objets de basse qualité »⁴⁵, qui peuvent se trouver entre les mains des classes pauvres. Pour que les gemmes soient efficaces, il n'est pas nécessaire que tous les symboles et toutes les traditions religieuses représentés sur les gemmes soient compris par les gens qui les utilisent. Comme le rappelle Sfameni, « ils avaient besoin d'objets puissants et efficaces pour faire face à leurs problèmes quotidiens »⁴⁶. Ces pierres magiques ne doivent donc pas être comprises dans tous leurs détails par ceux et celles qui les emploient. Elles font partie de la vie quotidienne. Dans

³⁷ SFAMENI, *art. cit.* (n. 23), p. 454 (ma traduction). Pour l'édition des papyri, voir H.-D. BETZ, *The Greek Magical Papyri in Translation*, London 1992².

³⁸ SFAMENI, *art. cit.* (n. 23), p. 450 (ma traduction).

³⁹ Voir SFAMENI, *art. cit.* (n. 23), p. 451.

⁴⁰ SFAMENI, *art. cit.* (n. 23), p. 455 (ma traduction).

⁴¹ Voir SFAMENI, *art. cit.* (n. 23), p. 456.

⁴² Sur le syncrétisme, voir SFAMENI, *art. cit.* (n. 23), p. 461-464.

⁴³ SFAMENI, *art. cit.* (n. 23), p. 463 (ma traduction).

⁴⁴ SFAMENI, *art. cit.* (n. 23), p. 464 (ma traduction).

⁴⁵ SFAMENI, *art. cit.* (n. 23), p. 465 et 435.

⁴⁶ SFAMENI, *art. cit.* (n. 23), p. 465 (ma traduction).

leurs fonctions (philtre d'amour, protection contre des maladies, exorcisme, influence sur les actions des gens⁴⁷), elles sont simples à appréhender par tout le monde. De plus, elles sont accessibles à tous.

Sfameni rapporte encore une réaction de saint Augustin (354-407) qui souligne que, pour certains chrétiens, l'assurance de la vie éternelle reçue en Christ ne signifie pas pour autant l'abandon de pratiques magiques⁴⁸. Pour Augustin, ces chrétiens sont de mauvais chrétiens. Il les décrit dans les *Exposés sur les Psaumes* (40, 3) : ils cherchent à connaître les tablettes astronomiques, ils respectent les saisons et les jours. Lorsqu'il les questionne sur la compatibilité de leurs comportements à tendance magique et leur foi chrétienne, Augustin rapporte que leur réponse distingue entre ce que Christ fait pour eux, et qui a trait à la vie éternelle, et ce que la magie accomplit, et qui concerne la vie de tous les jours. Pour ces chrétiens, il n'y a pas d'incompatibilité entre les deux types de croyance. Pour Sfameni, « l'échelle de nos évidences (gemmes, papyrus, *defixiones*, etc.) démontre que le phénomène condamné par les pères de l'Église était véritablement largement répandu »⁴⁹. Le témoignage d'Augustin est bien entendu plus tardif que la période qui nous concerne. Néanmoins, la discussion que Paul mène dans l'épître aux Galates, où il reproche à ses destinataires d'accorder trop d'importance aux jours, mois et saisons, reflète des préoccupations similaires à celles d'Augustin.

Sans vouloir exagérer l'importance des gemmes magiques pour comprendre le contexte de Paul, d'autant plus que les pierres sont difficiles à dater et à interpréter, il me semble justifié de garder ce contexte à l'esprit au moment d'aborder un texte qui fait un usage complexe de différentes catégories qui flirtent avec la démonologie et l'angélologie juives mais aussi avec la philosophie hellénistique et les pratiques magiques.

GALATES 3 ET 4 : LA LOI

J'ai déjà indiqué que Paul, dans la section de l'épître aux Galates qui m'intéresse (Ga 3,15-4,20), articule différentes catégories qui jouent un rôle dans l'espace entre Dieu et les êtres humains. Le recours à ces différents concepts prend place au sein d'une argumentation complexe, qui s'attache à définir pourquoi les destinataires de Paul doivent renoncer à leur projet de se faire circoncire. Ces chapitres sont traditionnellement compris comme établissant l'échec total de la loi comme chemin d'accès au Dieu d'Israël ; en général, dans l'histoire de l'interprétation, ces versets indiquent que, même pour les juifs, le chemin du *nomos* et de la circoncision doit être abandonné. Néanmoins, l'épître aux Galates est une épître entièrement concernée par le sort des non-Juifs, bien plus par exemple que

⁴⁷ Les amulettes étaient plutôt destinées à protéger, les *defixiones* cherchaient à influencer le comportement des autres. Voir SFAMENI, *art. cit.* (n. 23), p. 440.

⁴⁸ Voir SFAMENI, *art. cit.* (n. 23), p. 466.

⁴⁹ SFAMENI, *art. cit.* (n. 23), p. 466 (ma traduction).

l'épître aux Romains qui, elle, s'intéresse précisément au sort d'Israël. Dans cette perspective, il est intéressant de lire cette section de la lettre comme étant adressée entièrement à des païens, afin de les convaincre que leur accès au Dieu d'Israël se fait exclusivement à travers l'obéissance de/en Christ. Si on lit les chapitres 3 et 4 comme étant entièrement écrits pour des païens, leur interprétation change quelque peu. Dans cette optique, la prise en compte des gemmes magiques peut ajouter une dimension à l'interprétation. Je propose d'abord une interprétation de Ga 3,15-4,20, puis un éclairage supplémentaire sur la compréhension de la loi comme puissance, à la lumière des gemmes magiques.

Analyse du texte

En Ga 3,8, Paul écrit qu'Abraham a reçu une promesse selon laquelle les nations feront partie du peuple de Dieu en tant que nations. En 3,16, Paul ajoute que cela prendra place à travers Christ. Mais en 3,17, Paul commence à parler de la loi, du *nomos*. On peut se demander quel est le rôle du *nomos* par rapport à l'accès des nations au Dieu d'Israël. Paul expose deux fonctions de la loi. D'abord, en 3,19, Paul présente la loi comme un système provisoire, médiatisé par les anges, un système mis en place pour le bénéfice des transgressions. En cela, Paul demeure dans la tradition juive, qui voit les anges non seulement comme ceux qui transmettent la loi, mais aussi comme ceux qui garantissent l'ordre du monde et règnent sur les nations. *Jubilés* 15 rapporte la promesse faite à Abraham de devenir l'ancêtre des nations et mentionne également les esprits qui règnent sur les nations pour les éloigner du Dieu d'Israël (*Jub* 15,31). Une idée similaire se trouve en 1 Enoch 20,1-8, qui énumère les différents anges et leurs responsabilités.

Dans sa deuxième fonction, la loi régule la manière dont les nations peuvent avoir accès au Dieu d'Israël (Ga 3,23-24). En particulier, la loi limite l'accès au Temple pour les nations, puisque celles-ci, peu importe ce qu'elles font, demeurent profanes par définition. La loi est nécessaire pour séparer les nations et Israël. De fait, les nations, parce qu'elles rendent un culte à d'autres dieux, sont essentiellement profanes, et ne peuvent pas être rendues sacrées, à moins qu'elles n'adoptent une autre appartenance ethnique. Sous la domination de la loi (*upo nomon*), pour pouvoir accéder au Dieu d'Israël, le seul chemin pour les nations est de changer leur appartenance ethnique. Elles doivent se soumettre à la circoncision et devenir israélites. De cette manière-là, sous le règne de la loi, les nations peuvent avoir accès au Dieu d'Israël. Néanmoins, elles ne sont plus alors des nations, elles deviennent des Juifs. Jusqu'à la venue du Christ, la loi, comme le *paidagôgos* auquel elle est comparée en Ga 3,24, contrôle et régule l'accès des nations au Dieu d'Israël. Ainsi, la loi protège Israël des nations, et emprisonne les nations, en limitant leur accès au Dieu d'Israël. Elles ne peuvent avoir accès au Dieu d'Israël qu'à travers la médiation de la loi, et cet accès reste limité.

Maintenant que Christ est venu, et que l'âge eschatologique a été inauguré, Paul est convaincu que les nations ont reçu un autre accès au Dieu d'Israël. Ce nouvel accès abandonne le chemin de la conversion complète au judaïsme, et revient à la promesse faite à Abraham, avant le don de la loi. Il permet aux nations d'avoir accès au Dieu d'Israël ainsi que cela avait été planifié initialement, c'est-à-dire en tant que nations, sans devenir juifs ethniquement. Dès lors que le Christ a inauguré l'âge eschatologique à travers son obéissance, l'accès à Dieu pour les nations n'est plus régulé par la loi. Les nations peuvent désormais faire partie du peuple de Dieu en tant que nations. Elles ne sont plus sous la domination et les limitations du *nomos*.

Puisque les nations ont leur propre accès au Dieu d'Israël, le rôle du *nomos* est également négocié et transformé en Galates. Paul cherche à limiter le rôle et le potentiel de la loi en Galates. Puisque la loi ne peut pas mener les nations à la réconciliation en tant que nations, il n'y a nul besoin pour les nations d'entrer dans une alliance qui serait régulée par la loi. Du coup, les agitateurs en Galatie ne peuvent pas en appeler à la circoncision pour assurer la justification et la réconciliation des nations. La circoncision ne pourrait contribuer à la réconciliation des nations que si ces dernières avaient besoin d'être sous la loi pour être réconciliées avec Dieu. Or, en l'état, ce n'est plus le cas, puisque les nations sont réconciliées au Dieu d'Israël en tant que nations, grâce au Christ. En Galates, Paul emploie la loi comme un argument pour critiquer la position de ceux qui préconisent la circoncision⁵⁰.

Après de ses destinataires, Paul cherche à discréditer le rôle de la loi, en particulier quand il s'agit pour les nations d'accéder au Dieu d'Israël. Cela ne nous dit encore rien sur la façon dont Paul évalue la loi de manière absolue. Néanmoins, dans le contexte de Galates, il importe pour lui de délégitimer cette façon d'accéder au Dieu d'Israël pour les nations. Le lien avec les pratiques magiques lui permet peut-être précisément de construire *nomos* comme un concept que ses destinataires peuvent associer à une réalité avec laquelle ils étaient familiers et que Paul peut ensuite démonter, en affirmant que se placer sous la loi équivaut à revenir aux pratiques magiques.

⁵⁰ Pour l'analyse des motifs des agitateurs en Galatie, voir J. K. HARDIN, *Galatians and the Imperial Cult. A Critical Analysis of the First-Century Social Context of Paul's Letter*, Tübingen 2008. Hardin explique de manière convaincante que les agitateurs préconisent la circoncision, non parce qu'ils sont d'abord préoccupés par la loi, mais parce qu'ils craignent des répercussions impériales à cause des croyants en Christ. Ces croyants en Christ en effet forment un groupe que Rome ne peut associer ni à des païens ni à des Juifs, mais qui ne pratiquent néanmoins pas le culte impérial. Ceci pouvait potentiellement appeler des représailles. Si ces croyants en Christ étaient circoncis, leur situation en serait normalisée, et ils appartiendraient à un groupe reconnu et identifiable par Rome.

La loi comme puissance

Dans son analyse du monde divin de Paul, Forbes propose de voir la loi comme une puissance personnifiée⁵¹. Selon lui, Paul se fonde sur la tradition juive quand il personnifie la Loi⁵². La Loi peut en effet être comprise ainsi en Rm 7, en particulier dans les versets 7-11, où elle est une puissance neutre, prise en otage par le Péché (une autre puissance personnifiée). Paul conclut sa description de la Loi en réaffirmant la sainteté de la Loi (7,12). En Galates 3 et 4, la loi est moins facilement comprise comme une puissance abstraite. Elle est en effet associée de près aux anges, aux *stoicheia tou kosmou*, et aux dieux qui par nature ne sont pas des dieux. Elle est plutôt construite par Paul comme une divinité concrète, semblable aux dieux qui par nature ne sont pas des dieux (Ga 4,8). Le contexte évoqué par Paul peut être rattaché à l'astrologie et à la magie. Le sens de *stoicheia tou kosmou* est débattu, tant dans Ga 4,3.9 que dans Col 2,8.18.20 (une épître deutéro-paulinienne, mais qui emploie le même vocabulaire). *Stoicheia*, quand il est employé avec *tou kosmou*, fait référence aux quatre éléments (la terre, l'eau, l'air et le feu)⁵³. Ces éléments sont associés à des divinités dans la pensée gréco-romaine, une tradition également connue de la pensée juive⁵⁴. En Sagesse 13,1-3, l'association de ces éléments avec des dieux est critiquée :

¹Vains sont tous ceux-là, des hommes par nature, chez qui l'ignorance de Dieu s'est installée :

à partir des biens visibles, ils n'ont pas été capables de connaître celui qui est,
pas plus qu'ils n'ont reconnu l'Artisan en considérant ses œuvres.

²Mais c'est le feu, le souffle ou l'air léger,
le cycle des astres ou l'eau impétueuse,
ou les luminaires du ciel réglant le cours du monde, qu'ils ont pris pour des dieux.

³Sont-ils séduits par leur beauté quand ils les considèrent comme des dieux,
qu'ils sachent combien le Maître de ces choses leur est supérieur,
car celui qui est à l'origine de la beauté les a créées.

Malgré la critique d'Eduard Schweizer qui refuse de voir dans les *stoicheia tou kosmou* des forces démoniques ou des esprits élémentaires⁵⁵, il semble possible d'associer les *stoicheia*, en tout cas dans le contexte de

⁵¹ FORBES, *art. cit.* (n. 2), p. 63.

⁵² FORBES, *art. cit.* (n. 2), p. 72. Pour lui le fait est tellement connu qu'il écrit : « the point hardly needs demonstrating. Law and Wisdom had long been personified, as a term to indicate the immanent presence of God ».

⁵³ Voir par exemple E. SCHWEIZER, « Slaves of the Elements and Worshippers of Angels: Ga 4:3, 9 and Col 2:8, 18, 20 », *JBL* 107.3, 1988, p. 455-468 ; p. 455. Dans son article, Schweizer mentionne les références gréco-romaines pour l'identification des *stoicheia* avec les éléments.

⁵⁴ Voir M. C. DE BOER, « The Meaning of the Phrase *ta stoicheia tou kosmou* in Galatians », *NTS* 53, 2007, p. 204-224 ; p. 219.

⁵⁵ SCHWEIZER, *art. cit.* (n. 53), p. 468.

Galates, avec des dieux auxquels les Galates avaient l'habitude de rendre un culte⁵⁶. Selon Martinus C. de Boer, « les dieux auxquels les Galates rendaient un culte étaient étroitement liés aux quatre *stoicheia* de sorte que le culte de ces dieux pouvait être considéré comme équivalent au culte des *stoicheia* eux-mêmes »⁵⁷. Les papyri et les pierres magiques nous indiquent que les éléments étaient considérés comme étant liés les uns avec les autres, et pouvaient être associés avec des divinités. La magie cherchait précisément à agir sur ces liens⁵⁸. De plus, les éléments étaient aussi impliqués dans l'astrologie, que ce soit comme éléments physiques, planètes ou étoiles⁵⁹. Il me semble que de Boer est correct quand il écrit que les *stoicheia tou kosmou* sont utilisées comme « une désignation récapitulative pour un complexe de croyances et de pratiques religieuses des Galates, au centre duquel se trouvaient les quatre éléments du cosmos physique auquel la phrase fait concrètement référence »⁶⁰.

Il reste à élucider pourquoi et comment la loi est associée aux *stoicheia* et ce que Paul accomplit par cette association. J'ai proposé de dire que Paul dans Galates affirme que pour les nations, il est inconcevable de se placer sous le règne de la loi pour faire partie du peuple de Dieu. Pour Paul, cette conviction est liée au fait que Christ a inauguré le nouvel éon. Dans ce nouvel éon, les nations sont réconciliées à Dieu en restant ethniquement des nations. S'il veut convaincre ses destinataires, Paul doit du point de vue rhétorique leur faire comprendre que se placer sous la domination de la loi n'est en aucun cas un progrès mais revient à se placer dans le passé et à se retrouver dans le mauvais éon. Si ses destinataires sont des païens, la religion à laquelle ils étaient habitués avant d'avoir entendu Paul prêcher l'évangile est une religion qui se fonde sur les éléments physiques et les associe à des divinités. Ainsi Paul, quand il leur présente le statut de la loi, associe la loi avec les *stoicheia*, des puissances magiques familières à ses destinataires. Il est aidé dans cette association par la tradition juive qui présente la torah comme ayant été médiatisée aux êtres humains par des anges. De plus, ces anges ou pouvoirs intermédiaires sont utilisés pour diriger les nations.

La proximité contextuelle des *stoicheia tou kosmou* avec la description de ceux qui se placent en esclavage sous la loi conduit à comprendre la loi comme une puissance magique, qui emprisonne les êtres humains et restreint leurs capacités. Dans ce statut de pouvoir personnifié, elle peut devenir un des éléments que les êtres humains vénèrent. Dans la nouvelle existence des croyants en Christ, ces pratiques n'ont plus cours. Paul cherche à montrer que les croyants en Christ n'ont pas abandonné leurs pratiques païennes et magiques pour les retrouver en se plaçant sous le

⁵⁶ Voir DE BOER, *art. cit.* (n. 54), p. 220.

⁵⁷ DE BOER, *art. cit.* (n. 54), p. 221 (ma traduction).

⁵⁸ Voir SFAMENI, *art. cit.* (n. 23), p. 455.

⁵⁹ Voir C. E. ARNOLD, « Returning to the Domain of the Powers: *Stoicheia* as Evil Spirits in Galatians 4:3, 9 », *NovTest* 38.1, 1996, p. 55-76 ; p. 71.

⁶⁰ DE BOER, *art. cit.* (n. 54), p. 220 (ma traduction).

règne de la loi. En associant la loi avec les *stoichea tou kosmou* et le respect des jours, des mois et des saisons, Paul la met sur le même plan que les puissances et divinités avec lesquelles les Galates étaient familiers, comme on le voit aussi dans les gemmes magiques. Les pratiques magiques étaient souvent considérées comme négatives. La magie, en particulier parce qu'elle cherchait à altérer le cours de la nature, était souvent interdite par des lois⁶¹. Il ne s'agirait pas maintenant pour les destinataires de Paul, d'y revenir en se plaçant sous le règne de la loi. Peut-être que l'association de *nomos* avec les *stoicheia tou kosmou* permet à Paul de clarifier pour ses destinataires ce que cela signifierait de se placer sous le règne de la loi.

Le langage de la magie permet à Paul de souligner à quel point les Galates se retrouveraient en porte-à-faux avec ce que le Christ a fait pour eux s'ils se soumettaient à la loi. Parce que les Galates vivent dans le nouvel éon, ils ne peuvent en aucun cas se tourner vers quelque chose qui précède ce nouvel éon. Les gemmes magiques indiquent que les pratiques magiques, et le type de rapport aux éléments impliqués dans ces pratiques, auraient été familiers aux destinataires de Paul. Peut-être Paul joue-t-il avec ces éléments magiques pour construire la loi comme une puissance magique additionnelle à laquelle les Galates pourraient se confier, dussent-ils choisir de se soumettre à la circoncision.

Le cadre apocalyptique dans lequel Paul inscrit ses lettres peut expliquer comment Paul peut envisager que la loi, associée en Galates avec des puissances magiques et démoniaques, puisse également être restaurée dans le nouvel éon. En tant que puissance rachetée, elle est alors utilisée par Paul comme principe organisateur des nouvelles communautés.

CONCLUSION : LA LOI COMME PUISSANCE RESTAURÉE

Une lecture qui fait dialoguer les questions d'identité (qui peut faire partie du peuple du Dieu d'Israël et comment ?) et les questions liées à la Loi comme une puissance dans le panthéon de Paul permet de réfléchir au statut de la loi chez Paul en insistant sur les différents rôles que la loi joue selon qu'elle est comprise comme puissance pervertie ou restaurée. Paul ne fait pas seulement des effets de manche rhétoriques quand il parle de la loi, mais il réfléchit également à la loi comme étant impliquée dans différents rapports de pouvoir dans le monde des esprits. La loi change de rôle selon qu'elle est comprise comme une puissance magique ou qu'elle est restaurée par l'action de Dieu dans le Christ. Restaurée, elle est puissance créatrice qui peut organiser les nouvelles communautés.

Paul décrit la loi qui organise ses communautés comme étant en continuité avec le but de la loi tel qu'il est exprimé dans l'Ancien Testament. La loi sert à préserver la sainteté d'Israël et permet de maintenir une relation

⁶¹ Voir SFAMENI, *art. cit.* (n. 23), p. 437-438. Pour les lois romaines qui condamnent la magie, voir U. LUGLI, *La Magia a Roma*, Gênes 1989.

appropriée entre le peuple et son Dieu. Le résultat, si l'on obéit à la torah, est la capacité de vivre en paix dans le pays donné par Dieu⁶². Dans les communautés apocalyptiques de Paul, la loi demeure un des outils qui permet d'articuler des rapports justes entre l'être humain et le monde, l'être humain et Dieu, et l'être humain et lui-même. Si la loi est corrompue et devient une puissance magique, elle est, dans le nouvel éon, restaurée, à travers l'événement du Christ, et peut être parfaitement accomplie dans les nouveaux croyants en Christ.

Dans les communautés fondées par Paul, et qui préfigurent la rédemption eschatologique du monde entier (Rm 8,22-24), la loi peut être sauvée également et devenir une puissance qui guide les communautés. Comme puissance déchue (Ga 4,3.9)⁶³, associée à la magie, la loi est opposée à la volonté de Dieu, particulièrement si elle rend difficile la pleine égalité entre Juifs et non-Juifs. Mais, en tant que puissance restaurée par la crucifixion et la résurrection du Christ, elle peut être utilisée comme une force positive dans la construction des communautés de croyants en Christ. Comme le dit Doug Harink, en s'appuyant sur John Howard Yoder : « le Christ, ayant ainsi triomphé sur les pouvoirs, les restaure en les mettant au service du bien dans ce nouvel ordre sociopolitique que Dieu crée en Christ Jesus, l'*ekklêsia* »⁶⁴. Comme pouvoir restauré, la loi a une fonction positive et est rendue à son rôle premier : organiser la vie du peuple de Dieu de manière à respecter la position de Dieu comme créateur, et de manière à protéger les membres les plus faibles de la communauté.

⁶² Voir par exemple Lv 18,24-30 ; Dt 4,6 ; Dt 29-30.

⁶³ Voir par exemple la façon dont J. H. YODER analyse les concepts de puissances dans *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*, Grand Rapids 1994², cité par D. HARINK, *Paul Among the Postliberals. Pauline Theology Beyond Christendom and Modernity*, Grand Rapids 2003, p. 114-125.

⁶⁴ HARINK, *op. cit.* (n. 63), p. 116 (ma traduction).

MESSAGES DIVINS ET INTERMÉDIAIRES DANS QUELQUES CHRONIQUES HISTORIQUES MAMELOUKES*

Bernadette Martel-Thoumian, Université de Grenoble, UMR 7192

RÉSUMÉ

L'oniromancie tient une place importante dans la culture arabo-musulmane, aussi la vision onirique/*manām* est-elle le vecteur par excellence pour faire connaître aux hommes les volontés divines. L'envoyé de Dieu/*rasūl Allāh*, Muḥammad, apparaît généralement en rêve à des hommes reconnus pour leur piété, les *ṣulahā*¹. Si ces derniers sont des intermédiaires privilégiés, des femmes, des mécréants et des individus issus de divers milieux sociaux (par exemple des mamlouks/soldats) peuvent également être distingués et se voir confier le rôle de transmetteurs auprès des autorités politiques. Le contenu des messages divins est multiple, mais qu'il soit de caractère général ou personnel, il concerne généralement l'Umma (pestes, catastrophes naturelles, impôts illégaux, ...). C'est alors un moyen efficace de rappeler aux sultans et aux émirs mamlouks qu'ils doivent mettre en pratique l'Islam et œuvrer pour bien des croyants.

Pour appréhender les récits relatant les visions nocturnes/*manām*, il faut généralement se tourner vers la littérature soufie, les ouvrages d'oniromancie et les récits autobiographiques.¹ En effet, les chroniqueurs arabes évoquant rarement ces manifestations, les quelques occurrences qui figurent dans leurs récits suscitent immédiatement l'intérêt des chercheurs.

Par ailleurs, ces *manām* n'ont nul besoin d'une interprétation, les messages sont clairs et intelligibles pour ceux qui les reçoivent, ce sont, selon l'expression de Pierre Lory, des messages au « premier degré, à

* Sources arabes utilisées : 'ABD AL-BASIT IBN ḤALIL, *Nayl al-amal fī ḍayl al-duwal*, Saida-Beyrouth 2002 (*Nayl*) ; AL-BUṢRAWĪ, *Tārīḥ*, Beyrouth 1988 (*Tārīḥ*) ; IBN ṬAWQ, *Al-Ta'liq*, Damas 2000-2007 (*Al-Ta'liq*) ; IBN IYAS, *Badā'i' al-zuhūr fī waqā'i' al-duhūr*, Le Caire 1982-1984 (*Badā'i'*) ; IBN AL-ḤIMṢĪ, *Ḥawādīṭ al-zamān wa wafayāt al-ṣuyūḥ wa l-aqrān*, Beyrouth 1999 (*Ḥawādīṭ*) ; IBN ṬŪLŪN, *I'lām al-warā bi-man waliya min al-atrāk bi Dimašq Al-Šām al-kubrā*, Damas 1964 (*I'lām*) et AL-ĠAZZĪ, *Al-Kawākib al-Sā'ira bi-ay'ān al-mi'a al-āšira*, Beyrouth 1997 (*Al-Kawākib*).

¹ Cf. en particulier ŠA'RANĪ, *Al-ṭabaqāt al-kubrā al-musammā bi-lawāqih al-anwār fī ṭabaqāt al-aḥyār*, ouvrage renfermant des biographies de soufis ayant eu des visions nocturnes.

comprendre tel quel. »² Ils ne renferment aucune symbolique, si bien que l'intervention d'un interprète s'avère superflue. Le Prophète ordonne au rêveur d'agir, généralement pour le bien de l'Oumma qui se trouve à ce moment précis dans une situation difficile (pestes³, guerres, demandes d'argent abusives...), mais il y a également des messages plus personnels.

1. LES INTERMÉDIAIRES

Les personnages auxquels le Prophète apparaît en rêve/*manām* sont dans leur grande majorité des hommes dont la conduite est irréprochable: des chaykhs/*šayḥ*, pl. *šuyūḥ* et des individus pieux et vertueux/*šāliḥ*, pl. *šulāḥā*.⁴ Même si le Prophète peut s'adresser à tous,⁵ « les rêves véridiques sont surtout le fait des âmes pures, bien qu'il ne soit pas exclu que les pécheurs, voire les mécréants puissent en bénéficier. »⁶ Le Prophète qui est le Messager par excellence/*rasūl Allāh* leur confie le rôle d'intermédiaire, c'est à eux que revient la tâche de relayer son message auprès de l'Oumma. Ces personnages doivent donc présenter toutes les garanties religieuses requises. Dans le cas contraire, le risque est important que les croyants n'adhèrent pas à leurs paroles; pire, pensant qu'ils ont affaire à des affabulateurs, qu'ils s'en détournent. Quoi qu'il en soit, le fait d'avoir été distingués par le Prophète, d'avoir été choisis pour transmettre sa parole fit des intermédiaires des hommes à part, des élus. Certains d'entre eux furent l'objet de la vénération populaire.

Parmi les cinq personnages retenus figurent deux chaykhs. L'égyptien Ḡalāl al-dīn 'Abd al-Raḥmān Al-Suyūṭī et le damascain 'Alī al-Daqqāq ont joui de leur vivant d'une grande notoriété. Un Damascain anonyme, qu'Ibn Ṭūlūn présente comme un homme vertueux/*šāḥṣ šāliḥ*, a lui aussi été visité par le Prophète qui s'est également adressé à un individu prénommé Ḥusayn, probablement un mamlouk si on prend en considération ses fonctions. Ibn Iyās le qualifie de *šayḥ musinn* en raison de son grand âge, mais est-ce pour autant un gage de crédibilité ? L'auteur donne par ailleurs quelques informations sur la carrière de cet homme. Ḥusayn avait été au service du commandant de mille/*muqaddam alf* Nawrūz auprès duquel il avait exercé la fonction de porte-aiguille/*ṭaštadār*. Puis pendant le règne du sultan Qānṣūh Al-Ġawrī (906-922/1501-1516), il avait été employé

² P. LORY, *Le rêve et ses interprétations en Islam*, Paris 2003, p. 26.

³ Cf. B. MARTEL-THOUMIAN, « La peste, une manifestation de la colère divine dans les sources mamloukes tardives (872-923/1468-1517) », à paraître.

⁴ Connu pour ses extases et qualifié par Ibn Iyās de pieux *šayḥ*, 'Alī al-Qalyūbī (m. en muḥarram 889/janvier 1489) avait des visions nocturnes, *Nayl*, VII, p. 367, n° 3262 ; *Badā'i*, III, p. 205.

⁵ « L'apparition du Prophète durant le sommeil (*manām*) ne représente pas un événement exceptionnel pour un Musulman », cf. E. GEOFFROY, *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans. Orientations spirituelles et enjeux culturels*, Damas 1995, p. 435.

⁶ LORY, *op. cit.* (n. 2), p. 62.

dans la *ṭaṣṭaḥāna*/magasin sultanien où étaient entreposées les aiguïères.⁷ Enfin, les femmes peuvent également être distinguées et la cinquième personne est une toute jeune fille, elle n'a pas atteint l'âge de la puberté/*ibna ṣaġira dūn al-bulūġ*. Elle habite Qalyūb ou Qalmā (localités situées au nord du Caire).⁸

Toutefois, la personnalité des deux chaykhs appelle quelques commentaires. Al-Suyūṭī fut un auteur célèbre et fécond. Tous ses pairs s'accordent pour célébrer sa grande religiosité qui lui valut d'être visité par le Prophète à l'état de veille/*yaqaza* plus de soixante-dix fois, c'est du moins ce que lui-même affirmait.⁹ Même si quelques-uns de ses contemporains ne le prisèrent guère¹⁰, il semble avoir moins suscité la controverse que le *ṣayḥ* 'Alī Al-Daqqāq. Ce damascain, décédé en ṣawwāl 902/juin 1497 à un âge très avancé fut diversement apprécié par les auteurs. Al-Ġazzī (m. en 1061/1651) dresse le portrait d'un personnage unanimement reconnu comme un saint/*walī*¹¹ alors qu'Al-Buṣrawī, qui fut un de ses contemporains (m. en 905/1500), mentionne que la population était divisée à son sujet. Si pour certains Damascains Al-Daqqāq était un *walī*, pour d'autres ce n'était qu'un menteur/*kaḏḏāb*.¹² Al-Buṣrawī se méfiait d'Al-Daqqāq. Il jugeait anormal que ce dernier perçut des revenus ponctionnés sur le *waqf* de la mosquée des Omayyades pour des fonctions qu'il n'exerçait pas.

⁷ L'émir Nauwrūz était émir de cent et dirigeait un bataillon de mille hommes sur le champ de bataille, il occupa cette fonction jusqu'à sa mort en ṣawwāl 921/novembre 1515, *Badā'i*, IV, p. 480. L'auteur ne dit pas quand Ḥusayn a quitté le service de Nauwrūz pour celui du sultan, mais le phénomène était fréquent. En effet, un grand nombre d'administrateurs et de serviteurs entraient au service des émirs avant d'accéder à l'administration sultanienne ou à des fonctions palatines subalternes. Avoir fait ses preuves auprès des émirs constituait un excellent passeport.

⁸ Qalmā est un village situé dans la province de Qalyūb. Ibn Iyās écrit : « Qalyūb, on disait aussi Qalmā. »

⁹ Cf. E. GEOFFROY, *op. cit.* (n. 5), p. 102. Dans la notice nécrologique qu'il lui consacre lors de son décès en ġumādā I 911/novembre 1505, Ibn Iyās signale que l'homme chargé de la toilette mortuaire d'Al-Suyūṭī s'appropriait sa tunique et sa calotte et qu'il les vendit à des individus comme phylactères, *Badā'i*, IV, p. 83.

¹⁰ Grand admirateur du califat, Al-Suyūṭī avait convaincu le calife Al-Mutawakkil de réformer le système judiciaire en revenant à un seul grand qadi qui aurait été un chaféite, ainsi que cela était la norme sous les Abbassides de Bagdad. En 1264, le sultan mamlok Baybars avait mis les quatre écoles juridiques sur un pied d'égalité. Il y eut donc, outre le grand qadi chaféite, un grand qadi hanafite, un grand qadi hanbalite et un grand qadi malékite. Le souverain étendit sa réforme aux provinces syriennes, la première concernée fut celle de Damas entre 1264 et 1267, puis ce furent le tour d'Alep, de Tripoli, de Hama et de Safad. Toutefois, à Al-Karak il n'y eut qu'un grand qadi chaféite. En ṣafar 902/octobre 1496, Al-Suyūṭī, qui avait obtenu gain de cause, fut désigné qadi suprême, il obtint le droit de nommer et de révoquer les autres magistrats de l'État mamlok. Cette réforme provoqua un tel tollé qu'elle fut abandonnée, *Badā'i*, III, p. 339.

¹¹ *Al-Kawākib*, I, p. 280, n° 557. Il signale également que 'Alī était presque centenaire.

¹² *Tārīḥ*, p. 216. E. Geoffroy traduit *kaḏḏāb* par escroc, probablement en référence au salaire indûment perçu par Al-Daqqāq, tout en estimant que l'ambiguïté de ce dernier ne permet pas de trancher, GEOFFROY, *op. cit.* (n. 5), p. 111 ; p. 348.

Il est difficile, faute d'informations complémentaires de donner raison à Al-Ğazzī ou à Al-Buṣrawī, d'autant qu'un autre contemporain, Ibn Ṭawq (m. en 915/1509), consacre à Al-Daqqāq une notice nécrologique des plus anodines. Après avoir mentionné la date exacte de son décès, le samedi 5 šawwāl 902 dans l'après-midi, il évoque les religieux qui assistèrent aux funérailles à la mosquée des Omayyades, puis qui accompagnèrent la dépouille au cimetière de Bāb Al-Šaġīr. Ibn Ṭawq ne fait aucune allusion à des vertus particulières.¹³ Il observe une parfaite neutralité à l'égard d'Al-Daqqāq; probablement que cette attitude trouve son fondement dans l'épisode que l'on va évoquer plus loin.

Enfin, parmi ces cinq affaires, trois provoquent d'emblée la perplexité des auteurs. Les récits de Ḥusayn et du Damascain anonyme sont introduits par l'expression *wa zu'ima*, « on prétendait [que] », tandis que celui de la petite fille l'est par *wa qīl*, « on disait [que] ». Par ailleurs, si Ibn Iyās ignore le nom de cette dernière, il ne semble pas davantage renseigné sur son lieu de résidence; en effet il propose deux lieux, Qalyūb et Qalmā. Cette imprécision est d'autant plus surprenante qu'il affirme qu'un grand nombre de Cairetes lui rendirent visite. Or même si on peut supposer que la rumeur a pu jouer un rôle non négligeable dans la diffusion des miracles qui lui étaient attribués, ceux qui faisaient le voyage vers l'une ou l'autre des localités devaient à leur retour raconter ce qu'ils avaient vu et indiquer le lieu exact de la rencontre.

2. LA TENEUR DU MESSAGE

Trois messages ont une connotation politico-religieuse marquée, et deux d'entre eux concernent l'injustice/*zulm* du pouvoir vis-à-vis de la population. Étrangement, deux des visions nocturnes surviennent en 924/1518 et 927/1521, peu de temps après de la conquête ottomane (922-923/1516-1517). La concomitance des rêves sur ce sujet chez l'égyptien Ibn Iyās et chez le damascain Ibn Ṭūlūn est singulière. En effet, ces auteurs ne mentionnent rien de comparable pour la fin de la période mamlouke alors que l'iniquité des derniers Circassiens était devenue un thème récurrent dans leurs chroniques. Le choix de ces deux anecdotes est-il politique ? S'agit-il d'une critique larvée du nouveau pouvoir ?

Autre élément troublant: les auteurs reproduisent les messages que le Prophète aurait transmis aux intermédiaires, messages que ces derniers avaient relayé mot pour mot aux autorités. Quand on sait la fragilité de la transmission orale, on peut s'interroger sur la fiabilité des discours, en particulier dans le cas de Ḥusayn. Quoi qu'il en soit, comment sont-ils parvenus jusqu'aux oreilles des auteurs ? On comprend mieux les réserves de ces derniers – l'emploi de la formule « on prétendait que » –, les deux hommes pouvaient s'avérer n'être que des affabulateurs.

¹³ *Al-Ta'liq*, III, p. 1494.

La première affaire se déroule en deux temps. En ġumādā II 924/juin 1518, Ḥusayn prétendit que le Prophète lui avait intimé : « Va trouver Salīm Šāh ibn ʿUṭmān et dis-lui de rentrer dans son pays et de cesser de verser le sang des musulmans par sa lutte contre Ismāʿīl Al-Šawfī. » On notera d'emblée que ni le sultan ottoman ni le shah safavide ne sont désignés par leur titre. Mais ce n'est pas tant la teneur du message qui fait problème, même si on peut envisager que Dieu ait voulu faire cesser la rivalité entre les sunnites (le sultan ottoman) et les chiites (les Safavides)¹⁴, le plus curieux est ce qui suit. L'homme prétendit/*iddaʿā* avoir été en contact avec Ibn ʿUṭmān (le sultan ottoman). Ce dernier lui avait versé une somme importante, peut-être pour acheter son silence, mais Ḥusayn l'avait refusée. N'ayant pas réussi à convaincre le sultan, l'homme décida d'informer Ḥayrbak, le gouverneur de l'Égypte/*malik al-umarāʾ* du message dont il était le récipiendaire. Il alla le trouver et lui raconta son rêve. Confronté à l'incrédulité de ce dernier, Ḥusayn changea brusquement de sujet et lui déclara sur un ton comminatoire : « Fais cesser les injustices/*maẓālim* envers la population, les tiennes et celles de tes fonctionnaires/*mubāšīrīn*, lesquels par leurs abus/*ẓulm* ruinent l'Égypte. »¹⁵

Un peu plus tard et dans un autre contexte, en ġumādā II 927/mai 1521, un courrier arriva à Damas pour annoncer la prise de Belgrade; le gouverneur Ayās Bāšā demanda aux Damasains de verser à cette occasion une contribution/*rimayya* d'un montant de 8000 dinars.¹⁶ Sur ces entrefaites, un anonyme vertueux vit en songe le Prophète qui lui déclara : « Dis à Ayās Bāšā que le Prophète lui ordonne d'abolir cette contribution, s'il n'en fait rien, qu'il prenne garde à lui. » Le *šayḥ* se réveilla et alla trouver le gouverneur afin de lui faire part du message. On remarquera la similitude des propos dans les deux affaires, mais également l'emploi de verbes de commandement : « va trouver, dis, fais cesser (à deux reprises), ordonne » ainsi que la menace « qu'il prenne garde à lui. »¹⁷

Le troisième *manām* relève à la fois du rêve politique prophétique et du domaine personnel. En šawwāl 906/avril 1501, le *šayḥ* Al-Suyūṭī réapparut au grand jour, il s'était caché en raġab 906/janvier 1501¹⁸, peu de temps après l'accession au trône de Ṭūmānbāy (ġumādā II 906/décembre 1500-

¹⁴ Les prénoms ʿAlī, Ḥasan et Ḥusayn étaient fréquemment donnés aux nouveau-nés. Le premier, cousin et gendre du Prophète, avait épousé la fille de ce dernier, Fāṭima, dont il avait eu deux fils, Ḥasan et Ḥusayn. Que l'individu s'appelle Ḥusayn ne fait donc pas de lui systématiquement un chiite. Dans son étude menée à partir du registre MM 7600 daté de 1012/1604, G. Veinstein établit que, sur 406 individus convertis à l'islam, 27 ont opté pour le *ism* ʿAlī, 25 pour celui de Ḥasan et 24 pour celui de Ḥusayn. Cf. G. VEINSTEIN, « Les nouveaux noms des recrues du *devşirme* ottoman », in C. MÜLLER et M. ROILAND-ROUABAH (éds.), *Les non-dits du nom. Onomastique et documents en terres d'Islam, Mélanges offerts à J. Sublet*, Beyrouth 2013, p. 461-468.

¹⁵ *Badāʾiʿ*, V, p. 259-260.

¹⁶ Ibn Ṭūlūn se contente de signaler le fait, mais ne fournit aucune explication sur ce qui a pu motiver la demande d'argent. En effet, quel est le rapport entre la prise de Belgrade et la *rimayya* réclamée aux Damasains ?

¹⁷ *Iʿlām*, p. 253-254.

¹⁸ *Badāʾiʿ*, III, p. 471 ; *Ḥawādīt*, II, p. 40.

ramaḍān 906/mars 1501).¹⁹ Les deux hommes avaient eu un violent différend à propos de la gestion de la Baybarsiyya, *ḥānqāh*/établissement destiné aux soufis alors que Ṭūmānbāy n'était encore qu'un puissant émir, il occupait la fonction de grand porte-écritoire/*dawādār kabīr*. Devenu sultan, il aurait, d'après Ibn Iyās, décidé de faire mettre à mort le *ṣayḥ*. Lorsqu'il se montra, Al-Suyūṭī raconta/*ḍakara* que le Prophète l'avait visité en rêve pour lui annoncer l'imminence de la fin du règne de Ṭūmānbāy.²⁰

Les deux dernières affaires suscitent à la fois l'étonnement et la méfiance des auteurs, probablement parce qu'elles relèvent essentiellement de la religion. Dans le premier cas il s'agit de la rédemption inespérée d'un mécréant adepte des plaisirs illicites, et dans le second d'une jeune adolescente, dont on ignore la religion, mais à qui on attribuait des miracles semblables à ceux réalisés par Jésus.

Une nuit de muḥarram 891/janvier 1486, Fawwāz al-Ḥārītī, qui était le responsable du quartier Al-ʿĀsī, se rendit chez Sūdūn, un homme d'Al-Qubaybāt pour boire. Dénoncé, il fut arrêté et pendu. Quelques jours après sa mort, le *ṣayḥ* ʿAlī Al-Daqqāq demanda aux autorités damascaines que Fawwāz bénéficie des derniers hommages. Il fit valoir que le Prophète lui en avait donné l'ordre lors d'une vision nocturne.²¹ Si Ibn Ṭawq se montre prolixe – on comprendra plus loin pourquoi –, Ibn Iyās est au contraire succinct lorsqu'il évoque en ramaḍān 915/décembre 1509 la fillette de Qalyūb ou de Qalmā. De toute évidence, personne n'a été capable de lui rapporter les messages que le Prophète avait transmis à cette dernière, alors qu'il lui était apparu à plusieurs reprises.²² On peut également s'interroger sur cette distinction, mais le prophète Muḥammad apparaissant parfois aux âmes pures, c'est sans doute l'innocence de l'enfant qui lui avait valu cette distinction.

3. LA RÉCEPTION DU MESSAGE

Si les auteurs ont fait part de leur suspiscion en relatant quatre des rêves, quelle a été l'attitude des autorités face aux messages relayés par les intermédiaires ? Pour ces derniers, que leurs propos fussent véridiques ou forgés de toute pièce, l'heure de vérité sonnait lorsqu'ils en faisaient part aux représentants de l'autorité. Or le réflexe premier des gouverneurs était bien souvent l'incrédulité, si bien que la diplomatie s'avérait nécessaire et surtout le choix des mots était primordial. En effet, il fallait les convaincre du

¹⁹ *Badāʾiʿ*, IV, p. 5-6.

²⁰ En rabīʿ I 905/octobre 1499, Al-Suyūṭī, *ṣayḥ* de la Baybarsiyya depuis 891/1486, entra en conflit avec les soufis de l'établissement. La subvention attribuée à la Baybarsiyya ayant diminué, il fut obligé de répartir ce qui lui était alloué à partir de critères spirituels. Ainsi refusa-t-il de verser une allocation à ceux qui, à ses yeux, n'étaient pas de vrais soufis. Cette décision provoqua une mutinerie, GEOFFROY, *op. cit.* (n. 5), p. 171, *Hawādīt*, II, p. 87, 117, 131.

²¹ *Al-Taʿlīq*, II, p. 595-596.

²² *Badāʾiʿ*, IV, p. 165.

bien-fondé de la demande, quitte à l'assortir d'une mesure comminatoire. Toutefois, être le récipiendaire de la parole prophétique ne mettait pas celui qui était chargé de la diffuser à l'abri des déconvenues.

La fébrilité d'Ḥusayn et l'incohérence de son discours provoquèrent le septicisme du gouverneur Ḥayrbak; aussi le vieil homme réalisant que ses propos n'étaient pas pris au sérieux haussa-t-il brusquement le ton. Exaspéré, il commit une erreur qui devait le conduire à sa perte. Il insulta le gouverneur et l'assistance. Puis, prenant pour cible le prévôt des marchés/*muḥtasib* Barakāt ibn Mūsā il le traita de mécréant. En effet, d'après Ḥusayn, si Barakāt avait effectué le pèlerinage, Dieu n'aurait pas pris cet acte en considération, sous-entendu à cause de l'iniquité de sa conduite. Le gouverneur très en colère condamna Ḥusayn à mort. À l'issue de l'entrevue, et malgré son grand âge, l'homme fut décapité en public sur l'Hippodrome. En aurait-il été de même s'il avait appartenu au milieu religieux et surtout s'il avait gardé son sang-froid ? Même si on peut en douter, il est difficile de se prononcer. Ibn Iyās, profondément choqué par cette exécution, qualifie l'affaire d'événement abominable/*ḥādīṭa ṣanī'a*. Il déplore d'autant plus la fin tragique de Ḥusayn que les paroles de ce dernier préconisant la ruine de l'Égypte se réalisèrent, du moins c'est ce qu'il prétend.

Un tout autre sort attend le chaykh damascain anonyme. Lorsque ce dernier fit part à Ayās Bāšā du message prophétique, ce dernier posa la main sur la tête de son interlocuteur et déclara: « Je l'ai déjà supprimée. » Avait-il effectivement déjà retiré sa demande ou était-il sur le point de le faire ? Après cette image paternaliste de l'autorité consciente d'avoir mal agi, Ibn Ṭūlūn évoque un gouverneur devenu subitement un musulman modèle. Le jour même, Ayās Bāšā effectua un pèlerinage en compagnie d'un descendant du Prophète, le *sayyid* Kamāl al-dīn ibn Ḥamza Al-Ḥusaynī qui occupait la fonction de mufti chaféite au Dār al-ʿadl/palais de justice. Il visita la Grotte du sang (Maḡārat al-dam) ainsi que divers lieux saints à Damas et distribua des aumônes.²³ Le gouverneur avait-il pris conscience de l'iniquité de sa demande ? Toutefois, il semble bien que l'avertissement du Prophète « qu'il prenne garde à lui » ait été d'une redoutable efficacité. La suppression d'une contribution financière inique et la religiosité affichée du gouverneur visitant des lieux saints en compagnie d'un représentant de la justice aussi éminent ne pouvaient manquer d'attirer l'attention d'Ibn Ṭūlūn. Ce dernier a estimé que ces faits devaient figurer en bonne place dans sa chronique.

Quant à Al-Suyūṭī, personne, pas même le sceptique Ibn Iyās ne remet en cause le fait que le Prophète l'ait averti de la fin prochaine du règne de Ṭūmānbāy, pourtant prévisible si on analyse la conduite sanguinaire de ce dernier. L'auteur adhère aux propos d'Al-Suyūṭī et estime que le *ṣayḥ* a bénéficié de la protection divine. Il oublie toutefois de signaler qu'en choisissant de se retirer dans un lieu secret, ce dernier avait agi comme la

²³ Sur les pentes du Qāsyūn se trouve la Grotte du sang où l'on dit que Ḥābil fut tué par Qābil et qui est un lieu de pèlerinage. Cf. J. SOURDEL-THOMINE, « Les anciens lieux de pèlerinage damascains d'après les sources arabes », *BEO* 14, 1952-1954, p. 70-71.

majorité de ses concitoyens (émirs, administrateurs civils, religieux) en délicatesse avec le pouvoir ou avec un personnage haut placé. L'attitude d'Al-Suyūṭī n'est en rien singulière, au contraire, tout individu usait du sauve-qui-peut quand il estimait être en péril. Par contre, l'auteur ne dit mot sur l'endroit qui servit de cachette à Al-Suyūṭī ni sur les personnes l'ayant informé de la destitution de Ṭūmānbāy. Il oublie également de mentionner que si le sultan avait réellement voulu retrouver le *ṣayḥ*, il s'en serait donné les moyens, mais aurait-il eu le courage de le faire mettre à mort ? Il est probable qu'il se serait fait une joie de le consigner à son domicile, voire de le jeter en prison; ces deux possibilités auraient contraint les fidèles d'Al-Suyūṭī à venir lui quémander la grâce de ce dernier.

Dans l'affaire Fawwāz al-Ḥārītī, 'Alī Al-Daqqāq eut gain de cause, il dépendit le cadavre, le lava, récita la prière de l'absent, l'enterra, ce qui lui coûta 50 dinars. Quand la nouvelle se répandit à Damas, la foule se mobilisa. Plus de cinq cents personnes assistèrent aux funérailles d'un individu qui avait été pendu pour non-respect de la Loi religieuse ! Cette affluence imprévue aux funérailles d'un tel individu surprend et mécontente Ibn Ṭawq qui insiste sur le fait que ce dernier était un homme aux mœurs déplorables. Quant à ses mauvaises actions, elles étaient légion. Mais l'auteur n'est pas au bout de ses surprises. En rabī' I 891/mars 1496, de nombreuses femmes se rendirent sur la tombe de Fawwāz, l'érigéant de facto au rang de *walī*/saint, attitude qui scandalise le pieux Ibn Ṭawq. Si Al-Ḥārītī n'avait pas accédé au statut de *walī*, jamais Ibn Ṭawq ne lui aurait accordé le moindre intérêt. Il n'aurait été qu'un mécréant parmi tant d'autres.

Enfin la toute jeune fille n'est plus évoquée par la suite. Certes, quand on sut au Caire qu'elle accomplissait des miracles prodigieux/*karāmāt ḥāriqa*, n'avait-elle pas guéri des individus perclus de rhumatismes et rendu la vue à des aveugles, un grand nombre d'individus se rendit auprès d'elle. Souffraient-ils d'une quelconque pathologie, voulaient-ils la voir, évoquer avec elle une guérison miraculeuse ou plus simplement lui demander d'intercéder auprès du Prophète ? Ibn Iyās estime que l'on colportait au sujet de cette fille des histoires fausses qu'il se garde bien de consigner. Toutefois, on peut comprendre que si effectivement elle avait eu des pouvoirs thaumaturgiques les gens se soient déplacés. Ils avaient probablement en mémoire les sourates III, 43/49 et V/110, où il est dit que Jésus en tant que prophète avait la capacité de guérir le muet et le lépreux.²⁴ Les pouvoirs de la jeune adolescente, vrais ou supposés, avaient déplacé les foules et créé l'événement, ce qui a retenu l'attention d'Ibn Iyās.

²⁴ « Je guérirai le muet et le lépreux. Je ferai revivre les morts, avec la permission d'Allah », *Le Coran*, traduction R. BLACHÈRE, Paris 1966, p. 82.

CONCLUSION

Le traitement du message est fonction de la perception qu'en ont les auteurs, quant à l'intermédiaire, il est jugé à l'aune de sa respectabilité religieuse qui rime avec crédibilité. Toutefois, les chroniqueurs sont prudents, pour ne pas dire méfiants sans doute parce qu'ils abordent un domaine qui leur échappe en grande partie, un domaine dont ils ne possèdent pas les clés. Quand ils décident d'évoquer les messages divins et les intermédiaires, ils prennent peu de risques, se cantonnant à des histoires qui affectent l'Oumma tout entière. Ils se montrent plus réticents quand il s'agit de miracles ou d'interventions pour des personnages en délicatesse avec la religion. Quant au *ṣayḥ* Al-Suyūṭī, Ibn Iyās qui fut son élève, est le seul à l'évoquer dans l'affaire de sa réapparition volontaire. Quoi qu'il en soit, c'est probablement l'extraordinaire, voire l'étrangeté de ces affaires ainsi que leur fin « heureuse » ou tragique qui a conduit les auteurs à les évoquer.

INDEX

Égypte

Livre des Morts

- chap. 28 : p. 65-66
- chap. 144 : p. 69
- chap. 145 : p. 65
- chap. 149 : p. 66
- chap. 182 : p. 67-68

Grèce

Apollodore, Bibliothèque

- I, 34 : p. 35

Euripide, La Folie d'Héraclès

- 1232 : p. 227

Hérodote, Histoires

- II, 53 : p. 219

Hésiode, Les travaux et les jours

- 145-146 : p. 223
- 156-161 : p. 37, 222-224
- 160 : p. 219
- 161-168 : p. 226
- 162-165 : p. 223
- 171-172 : p. 226
- 174-181 : p. 223

Homère, Iliade

- II, 110 : p. 224
- V, 471 : p. 226
- V, 837 : p. 226
- VII, 312 : p. 266
- XI, 482-484 : p. 225
- XI, 838 : p. 224
- XII, 22-23 : p. 223-224
- XX, 103-109 : p. 230

Homère, Odyssée

- II, 15-16 : p. 225
- XI, 473-491 : p. 229
- XI, 601-602 : p. 227

Platon, Banquet

- 202e : p. 223

Platon, Cratyle

- 398c : p. 223

Mésopotamie

A.713:55-62, p. 242

A.730:23-27, p. 251

AbB 1

7:23-25, p. 247

61:1-13, p. 246-247

13 164:1-19, p. 252

14 91:1-4, p. 246

AfO 5 p. 218 : p. 11

Alster Proverbs p. 103 et 163 :
p. 18

An = Anum VI 131-133, p. 4

AOAT 2 n° 338:21-24, p. 253

AOAT 43 p. 151:23', p. 53

ARM

10 3 (LAPO 18 1194):33 & 40-
45, p. 255

10 38 (LAPO 18 1195):9-11, p.
252, 255

10 40:5', p. 255

10 42:9-11, p. 255

10 78:9-11, p. 251

10 139 (LAPO 18 1191):6-19,
p. 254

13 16 (LAPO 16 95), p. 9

26/1 9:6-16, p. 243

26/2 344:5-29, p. 241-242

28 109:5-8, p. 241

Atram-hâsis p. 116:7, p. 7

AUCT 1 78, p. 7

AUCT 2 162, p. 7

BM 96987:8-9, p. 255

BWL p. 132:99-100, p. 244

CNI 25

p. 73-74 : K. 12, p. 51

p. 74 : K. 13, p. 51

Code de Hammu-rabi

R. XXV 48-58, p. 248

R. XXVI 81-90, p. 251

Curse of Agade 154-157, p. 17

- CUSAS 25
 p. 112 ii 38-39, p. 253
 p. 136:26, p. 54
 p. 169:71, p. 54
 FLP 1674:22-26, p. 246
 FM 7 2 (ARM 10 156 = LAPO 18 1134):4-33, p. 244
 GAAL 2 1:15-22, p. 43
 Gilgamesh
 12:151, p. 164
 12, p. 166
 Glassner Chronique 38:64-68, p. 17
 Heeßel Pazuzu
 p. 57-61:31-47, p. 21-22
 p. 59-62:110-117, p. 22
 Inscription du roi Aššurbanipal, Prisme A III 87-90, p. 92
 KAL 5
 13-15: r. 1, 19, 26, p. 51
 42 ii 28, p. 51
 KAR
 58:39-50, p. 49
 298:33-37, p. 56
 M.14420:8'-11', p. 243
 Maqlû
 III 77-80, p. 24
 IV 115-118, p. 24
 IV 125-129, p. 24
 Marriage of Martu, p. 18
 MB II : 17-20, p. 103
 MC 2 p. 120-121:19, p. 53
 MC 7 p. 308:31, p. 19
 MC 7 p. 315:63-71, p. 19-20, 45
 MC 17
 Lam I 103, p. 23
 Lam I 110-113, p. 28
 Lam II 121, p. 29
 Nabonide (VAB 4)
 n° 1 (VAB 4, p. 224): ii 42-43, p. 245
 n° 6 (VAB 4, p. 259): ii 17-19, p. 253
 OBTR 134:15 & 21-22, p. 255
 ORA 7 IP 6:5-7, p. 52
 RINAP 4
 2 v 27-31, p. 56
 2 v 39-43, p. 57
 104 iv 18-19, p. 48
 105 v 47-48, p. 48
 111 v 11', p. 48
 SAA
 2 4:493, p. 54
 10 238:1-r.11, p. 57
 10 282:7-14, p. 57
 10 333:r.11-13, p. 49
 11 156:14-17, p. 44
 SAACT 5
 3:31.35, p. 103
 5:2.10, p. 45-46
 6:114.123.136.148, p. 103
 7:98-100.152, p. 103
 8:1-2, p. 58
 8:30-41, p. 58
 9:77', p. 58
 12:1-12, p. 104
 12:13-20, p. 44
 13:16-17, p. 103
 13-15:196-197, p. 50
 13-15:249', p. 50
 SAACT 7
 1:15-16, p. 51
 1:41-46, p. 51
 2:54, p. 47
 Šammu šikinšu (JMC 18 § 17': 41'-42'), p. 53
 Schollmeyer Šamaš 18:5-8, p. 48
 TCL 16 43 : 38', p. 249
 UET 6/1
 103:6-20.40-48, p. 249-250
 VAB 4 cf. Nabonide
 W 19900 1:1-3, p. 246
 YOS 11 20 (MC 17 p. 148):1-4, p. 23
- Monde hittite**
 Rituel hittite d'Ašḫella CTH 394:1-27, p. 223-224

Syrie et Palestine

Arslan Tash, incantation amulets,
p. 174-176

Deir 'Alla, Balaam inscription,
p. 175-176, 184, 192

Ketef Hinnom amulets #1-2,
p. 155, 173-176

KTU

1.3 III 38-42, p. 106

1.4.VI 46, p. 177, 178

1.5 I 3-5, p. 106

1.6 VI 45-47, p. 142

1.16, p. 138

1.17 I 17, p. 140

1.20/22, p. 142-143

1.39 :18, p. 175

1.161, p. 139, 141

1.169 :18, p. 175

Kuntillet Ajrud, p. 173, 175, 176,
200-203

inscription 4.6.3 l. 1, p. 175

pithos A, p. 200-203

Sfiré, stèle I A, l. 32-33, p. 94-96

40,34, p. 286

Lévitique

11,13-18, p. 94, 96

16, p. 103

16,2-28.34b, p. 207-208

16,11-17, p. 204

16,22, p. 204, 215, 218

16,26, p. 217

17,7, p. 106, 121

17,11, p. 212

19,31-32, p. 162

20,1-5, p. 162

20,6.27, p. 158

Nombres

11, p. 266, 269

11,4, p. 33-34

12,6-8, p. 298-301

13,23-24, p. 34

13,32-33, p. 30

13,33, p. 30-38

Deutéronome

1,9-18, p. 269

1,28, p. 32-33

2,10, p. 33

12,31, p. 162

14,13-17, p. 94, 96, 101-102

17,14-20, p. 267

17,15, p. 154

18,10, p. 162

18,11, p. 162

21,22-23, p. 165

26,13-15, p. 150, 154

28,65, p. 110

32,8-9, p. 176-179, 180, 182,

194, 195

32,10, p. 102

32,12, p. 182, 183, 196

32,15, p. 182, 193

32,16, p. 196, 198

32,16-17, p. 193

32,17, p. 181-183, 190-194, 196,

197-200

32,21, p. 182-183, 197-198

Ancien Testament**Genèse**

1,9, p. 329

3,22, p. 39

5,23-24, p. 325

6-9, p. 257

6,1-4, p. 30-40

6,4, p. 31

10,8-9, p. 35-36

25,8-10, p. 137

Exode

12,21-23, p. 169

12,38, p. 33-34

18, p. 267-272

21,6, p. 154

24,1, p. 336

25-30, p. 210

25,17-22, p. 211

25,22, p. 211-212

34,7, p. 271-272

34,34, p. 271

32,24, p. 195-200
 32,31, p. 182, 197-198
 32,37, p. 197-198
 32,39, p. 182, 197-198
 32,43, p. 180-181, 194, 196,
 198, 200
 32,48-49, p. 328

Josué

10,26, p. 165

Juges

2,10, p. 138

1 Samuel

17,51, p. 228, 230
 20,6, p. 167
 28,3.6-7.17-19, p. 137, 158

2 Samuel

1,21, p. 230
 1,25, p. 228
 14:14, p. 137
 15,8, p. 141
 24,1-2, p. 263

1 Rois

3,8-9, p. 272
 8,10-11, p. 286
 13, p. 165
 22,19-22, p. 262, 288, 299

2 Rois

22,10, p. 138
 23,10, p. 162
 23,15-18, p. 164

Esaïe

13,19-22, p. 89-93, 95-96, 97,
 99, 102, 104, 117, 119-123,
 125-126, 129
 14,4-23, p. 143
 14,12-13, p. 39
 14,19, p. 144
 14,23, p. 89-92, 94-95, 98, 120
 8,19-20, p. 158

19,3, p. 158
 34,9-17, p. 89-94, 97, 103, 107,
 110, 112
 45,5-7, p. 258
 53,8, p. 215
 57,1-13, p. 159, 162
 65,4, p. 168-169

Jérémie

8,1-2, p. 165
 16,5-9, p. 167
 49,33 (= 30,28 LXX), p. 89, 91,
 92, 95, 98, 100, 111
 50,39-40 (= 27,39-40 LXX), p.
 89-92, 96, 97, 104, 117, 122

Ezéchiël

8,2-3, p. 279
 11,16, p. 288
 27,27, p. 39
 40-48, p. 274-391
 40,1, p. 276-277
 40,2, p. 277-278
 40,3, p. 278-281
 40,4, p. 282
 40,45-46, p. 284
 41,4, p. 284
 42,13-14, p. 285
 43,1-5, p. 286-287
 43,1-13, p. 286
 43,6-9, p. 287
 43,7, p. 288
 43,7.9, p. 288-289
 43,10-12, p. 290
 43,18-27, p. 290
 44,1-5, p. 290
 44,6, p. 283

Osée

9,7.8, p. 334

Joël

4,12, p. 272

Michée

1,8, p. 96-98

Sophonie

2,13-15, p. 89-95, 98-102, 111,
117, 120

Zacharie

1,8-6,8, p. 299-300
3,1-4, p. 259-260

Psaumes

16,1-5, p. 169
37,11.18.22.28-29.34, p. 154
44,20, p. 100, 106
50,10, p. 93
74,14, p. 106-107
78,39, p. 137
82,1 p. 178-179
82,6, p. 179
88,4-6, p. 215
88,6, p. 103
102,7, p. 94, 100-101
104,7, p. 329
106,37-38, 184-185, 191-193,
256
107,10, p. 100, 106
139,14, p. 137

Job

1-2, p. 260-261, 263
2,10, p. 258
7,9, p. 137
14,21, p. 158
30,29, p. 96
38,7, p. 179
39,13, p. 92

Proverbes

21,22, p. 228-229
16,32, p. 230
30,30, p. 230

Qohélet

4,10, p. 95
9,10, p. 158
10,16, p. 95

Lamentations

4,3, p. 95

Daniel

8,15-26, p. 301
9,20-23, p. 301
10,4-6, p. 279

1 Chroniques

21,1, p. 263

2 Chroniques

6,16, p. 110
11,15, p. 105, 121
26,21, p. 215

1 Maccabées

3,3, p. 36

Sagesse

13,1-3, p. 348

Qumrân

1QIsa^a 28,9-17, p. 108
4QDeut^q, p. 177-181, 195
4QDeut^l, p. 177-181
4Q180 1,7-8, p. 103
4Q510 1,5, p. 104-105
4Q511 10,1-2, p. 104-105
4Q530,21, p. 38-39
11Q19 26,13, p. 103

Ecrits intertestamentaires

Apocalypse de Baruch
10,8, p. 125

Hénoch

1 Hén 15,1, p. 331
1 Hén 20,1-8, p. 327
1 Hén 92,1, p. 331
3 Hén, p. 332-337

Jubilés

1,27.29, p. 304

6,31.35, p. 304
 6,22, p. 305
 12,25-27, p. 305
 15,31, p. 346
 17,15.18, p. 263
 30,12.21, p. 305

Nouveau Testament

Matthieu

4,8-11, p. 255

Luc

1,19, p. 308

Romains

7,7-12, p. 348
 8,22-24, p. 351
 8,38-39, p. 339-340

1 Corinthiens

1 Co 1,24, p. 340
 1 Co 15,24, p. 304

Galates

Ga 3,15-4,20, p. 341, 355-358
 Ga 4,8, p. 348
 Ga 4,3.9, p. 348, 351

Ephésiens

1,21, p. 340
 6,10-16, p. 339

Colossiens

2,8-10, p. 340
 2,8.18.20, p. 348

Apocalypse

12,7-9, p. 256

Textes rabbiniques

Genèse Rabba 5,4, p. 329-330
 Exode Rabba 32,4, p. 336
 Nombres Rabba 12,12, p. 333
 Ma'aseh Merkavah, p. 335

Mishna

Yoma 6,2-6, p. 205
 Re'uyot Yehezqel (Visions d'Ezé-
 chiel), p. 332-333
 Sifré Deutéronome, § 338, p. 328
 Talmud de Babylone
 Berakhot 7a, p. 334
 Ḥagiga 12b, p. 331, 333
 Ḥagiga 15a, p. 334-335
 Menahot 110a, p. 331
 Sanhédrin 38b, p. 335
 Zeva 62a, p. 331

Targum du Pseudo-Jonathan

Gn 5,24, p. 330-331
 Dt 34,6, p. 330-331

Textes manichéens

Codex de Cologne, p. 319-321
 Gr. CMC 24, p. 318
 Kitāb al-Fihrist, p. 320
 M.49 II, p. 318, 320
 M.801a, ll. 321-331, p. 318
 M.914 2, p. 318
 Ps. man. copte 241, p. 318

Coran

2,89-99, p. 313
 25,7, p. 314
 44,17, p. 310
 53,2-18, p. 311-312
 81,15-25, p. 309-310
 81,20, p. 311
 91,13, p. 310
 96, p. 309

Textes mameloukes

ʿAbd Al-Bāsiṭ Ibn Ḥalīl, Nayl al-
 amal fī ḡayl al-duwal
 VII, p. 353
 Al-Buṣrawī, Tārīḫ, p. 354
 Al-Ġazzī, Al-Kawākib al-Sāʿira bi-
 ayʿān al-miʿa al-ʿāšira
 II, p. 354

Ibn Al-Ḥimṣī, Ḥawādīt al-zamān
wa wafayāt al-šuyūḥ wa l-aqrān
II, p. 356
Ibn Ṭawq, Al-Ta'liq
II, p. 357
III, p. 354

Ibn Iyās, Badā'i' al-zuhūr fi
waqā'i' al-duhūr
III, p. 353, 354, 356
IV, p. 354, 357
V, p. 356
Ibn Ṭūlūn, I'lām al-warā bi-man
waliya min al-atrāk bi Dimašq
al-Šām al-kubrā, p. 356

- Bd. 50/3 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. Tome 3. Ezéchiël, Daniel et les 12 Prophètes. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1424 pages. 1992.
- Bd. 50/4 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. Tome 4. Psaumes. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur, édité à partir du manuscrit inachevé de Dominique Barthélemy par Stephen Desmond Ryan et Adrian Schenker. XLVI-938 pages. 2005.
- Bd. 50/5 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. Tome 5. Job, Proverbes, Qohélet et Cantique des Cantiques. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst, Norbert Lohfink, William D. McHardy, Hans Peter Rüger et James A. Sanders, édité à partir du manuscrit inachevé de Dominique Barthélemy par Clemens Locher, Stephen D. Ryan et Adrian Schenker. XXVIII-988 pages. 2016.
- Bd. 234 RICARDO TAVARES: *Eine königliche Weisheitslehre?* Exegetische Analyse von Sprüche 28–29 und Vergleich mit den ägyptischen Lehren Merikaras und Amenemhats. XIV–314 Seiten. 2007.
- Bd. 235 MARKUS WITTE / JOHANNES F. DIEHL (Hrsg.): *Israeliten und Phönizier*. Ihre Beziehungen im Spiegel der Archäologie und der Literatur des Alten Testaments und seiner Umwelt. VIII–304 Seiten. 2008.
- Bd. 236 MARCUS MÜLLER-ROTH: *Das Buch vom Tage*. XII–644 Seiten. 2008.
- Bd. 237 KARIN N. SOWADA: *Egypt in the Eastern Mediterranean during the Old Kingdom*. XXIV–312 pages, 48 figures, 19 plates. 2009.
- Bd. 238 WOLFGANG KRAUS (Hrsg.) / OLIVIER MUNNICH (éd.): *La Septante en Allemagne et en France / Septuaginta Deutsch und Bible d'Alexandrie*. XII–316 Seiten. 2009.
- Bd. 239 CATHERINE MITTERMAYER: *Enmerkara und der Herr von Arata*. Ein ungleicher Wettstreit. VI–426 Seiten, XIX Tafeln. 2009.
- Bd. 240 ELIZABETH A. WARAKSA: *Female Figurines from the Mut Precinct*. Context and Ritual Function. XII–252 pages. 2009.
- Bd. 241 DAVID BEN-SHLOMO: *Philistine Iconography*. A Wealth of Style and Symbolism. XII–236 pages. 2010.
- Bd. 242 JOEL M. LEMON: *Yabweb's Winged Form in the Psalms*. Exploring Congruent Iconography and Texts. XIV–244 pages. 2010.
- Bd. 243 AMR EL HAWARY: *Wortschöpfung*. Die Memphitische Theologie und die Siegesstele des Pije – zwei Zeugen kultureller Repräsentation in der 25. Dynastie. XIV–532 Seiten. 2010.
- Bd. 244 STEFAN H. WÄLCHLI: *Gottes Zorn in den Psalmen*. Eine Studie zur Rede vom Zorn Gottes in den Psalmen im Kontext des Alten Testaments. 200 Seiten. 2012.
- Bd. 245 HANS ULRICH STEYMANS (Hrsg.): *Gilgamesh*. Ikonographie eines Helden. Gilgamesh: Epic and Iconography. XII–464 Seiten, davon 102 Seiten Abbildungen. 2010.
- Bd. 246 DONNA LEE PETTER: *The Book of Ezekiel and Mesopotamian City Laments*. XXVI–208 pages. 2011.

- Bd. 247 ERIKA FISCHER: *Tell el-Far'ab (Süüd)*. Ägyptisch-levantinische Beziehungen im späten 2. Jahrtausend v. Chr. X–442 Seiten, davon 100 Seiten Abbildungen. 2011.
- Bd. 248 THIERRY PETIT: *Cédipe et le Chérubin*. Les sphinx levantins, cypriotes et grecs comme gardiens d'Immortalité. X–390 pages. 90 pages d'illustrations. 2011.
- Bd. 249 WALTER DIETRICH (Hrsg.): *Seitenblicke*. Literarische und historische Studien zu Nebenfiguren im zweiten Samuelbuch. 472 Seiten. 2011.
- Bd. 250 JEAN-MARIE DURAND / THOMAS RÖMER / MICHAEL LANGLOIS (éds.): *Le jeune héros*. Recherches sur la formation et la diffusion d'un thème littéraire au Proche-Orient ancien. 376 pages. 2011.
- Bd. 251 MARGARET JAKES (Hrsg.): *Klagetraditionen*. Form und Funktion der Klage in den Kulturen der Antike. 120 Seiten. 2011.
- Bd. 252 MICHAEL LANGLOIS: *Le texte de Josué 10*. Approche philologique, épigraphique et diachronique. 278 pages. 2011.
- Bd. 253 PAUL BÉRÉ: *Le second Serviteur de Yhwh*. Un portrait exégétique de Josué dans le livre éponyme. XVI–284 pages. 2012.
- Bd. 254 GODEFROID BAMBI KILUNGA: *Prééminence de YHWH ou autonomie du prophète*. Étude comparative et critique des confessions de Jérémie dans le texte hébreu masorétique et la «Septante». XVI–224 pages. 2012.
- Bd. 255 MAYER GRUBER / SHMUEL AHITUV / GUNNAR LEHMANN / ZIPORA TALSHIR (eds.): *All the Wisdom of the East*. Studies in Near Eastern Archaeology and History in Honor of Eliezer D. Oren. XXVIII–568 pages. 2012.
- Bd. 256 CATHERINE MITTERMAYER / SABINE ECKLIN (Hrsg.): *Altorientalische Studien zu Ehren von Pascal Attinger*. mu-ni u₄ ul-li₂-a-aš ġa₂-ġa₂-de₃. XVIII–458 Seiten. 2012.
- Bd. 257 JEAN-MARIE DURAND / THOMAS RÖMER / JÜRGEN HUTZLI (éds.): *Les vivants et leurs morts*. X–294 pages. 2012.
- Bd. 258 RICHARD JUDE THOMPSON: *Terror of the Radiance*. Aššur Covenant to YHWH Covenant. X–296 pages. 2013.
- Bd. 259 JULIA M. ASHER-GREVE / JOAN GOODNICK WESTENHOLZ: *Goddesses in Context*. On Divine Powers, Roles, Relationships and Gender in Mesopotamian Textual and Visual Sources. XII–460 pages, including 155 figures. 2013.
- Bd. 260 STEFAN ZAWADZKI: *Garments of the Gods*. Vol. 2: Texts. XIV–768 pages. 2013.
- Bd. 261 EVA ANDREA BRAUN-HOLZINGER: *Frühe Götterdarstellungen in Mesopotamien*. VIII–238 Seiten mit 46 Bildtafeln. 2013.
- Bd. 262 JOSHUA AARON ROBERSON: *The Awakening of Osiris and the Transit of the Solar Barques*. Royal Apotheosis in a Most Concise Book of the Underworld and Sky. XII–184 pages. 2013.
- Bd. 263 DAVID T. SUGIMOTO (ed.): *Transformation of a Goddess: Ishtar – Astarte – Aphrodite*. XIV–234 pages with 124 illustrations. 2014.
- Bd. 264 LUDWIG D. MORENZ: *Anfänge der ägyptischen Kunst*. Eine problemgeschichtliche Einführung in ägyptologische Bild-Anthropologie. 288 Seiten, 164 Abbildungen. 2014.
- Bd. 265 JEAN-MARIE DURAND / THOMAS RÖMER / MICAËL BÜRKI (éds.): *Comment devient-on prophète?* Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 4-5 avril 2011. XII–236 pages. 2014.
- Bd. 266 PATRICK M. MICHEL: *Le culte des pierres à Emar à l'époque hittite*. VIII–320 pages, 14 figures. 2014.
- Bd. 267 CHRISTIAN FREVEL / KATHARINA PYSCHNY / IZAK CORNELIUS (eds.): *A «Religious Revolution» in Yebûd?* The Material Culture of the Persian Period as a Test Case. X–450 pages with 287 illustrations. 2014.

- Bd. 268 ERIKA BLEIBTREU / HANS ULRICH STEYMANS (Hrsg.): *Editio Porada* zum 100. Geburtstag. A Centenary Volume. X-658 Seiten mit zahlreichen Abbildungen. 2014.
- Bd. 269 ANGELIKA LOHWASSER (Hrsg.): *Skarabäen des 1. Jahrtausends*. Ein Workshop in Münster am 27. Oktober 2012. VIII-208 Seiten mit zahlreichen Abbildungen und 6 Farbtafeln. 2015.
- Bd. 270 ANDREAS WAGNER (Hg.): *Göttliche Körper – Göttliche Gefühle*. Was leisten anthropomorphe und anthropopathische Götterkonzepte im Alten Orient und im Alten Testament? X-286 Seiten. 2014.
- Bd. 271 JEAN-GEORGES HEINTZ: *Prophétisme et Alliance*. Des Archives royales de Mari à la Bible hébraïque. XXXIV-374 pages. 28 illustrations. 2015.
- Bd. 272 ELISABETH VON DER OSTEN-SACKEN: *Untersuchungen zur Geflügelwirtschaft im Alten Orient*. XVI-676 Seiten, 245 Abbildungen, 14 Karten, 25 Tabellen, 29 Grafiken. 2015.
- Bd. 273 MARGARET JAQUES: «*Mon dieu qu'ai-je fait?*» Les digir-ša-dab₅-ba et la piété privée en Mésopotamie. Mit einem Beitrag von Daniel Schwemer. XIV-474 pages. 2015.
- Bd. 274 JEAN-MARIE DURAND / MICHAËL GUICHARD / THOMAS RÖMER (éds.): *Tabou et transgressions*. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 11 et 12 avril 2012. XII-324 pages. 2015.
- Bd. 275 INNOCENT HIMBAZA (ed.): *Making the Biblical Text*. Textual Studies in the Hebrew and the Greek Bible. Publications of the Institut Dominique Barthélemy, 1. X-206 pages. 2015.
- Bd. 276 KONRAD SCHMID / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Laws of Heaven – Laws of Nature*. Legal Interpretations of Cosmic Phenomena in the Ancient World / Himmelsgesetze – Naturgesetze. Rechtsförmige Interpretationen kosmischer Phänomene in der antiken Welt. X-182 Seiten. 2016.
- Bd. 277 MELANIE WASMUTH (Hg.): *Handel als Medium von Kulturkontakt*. Akten des Interdisziplinären altertumswissenschaftlichen Kolloquiums (Basel, 30.–31. Oktober 2009). VIII-184 Seiten. 2015.
- Bd. 278 JEAN-MARIE DURAND / LIONEL MARTI / THOMAS RÖMER (éds.): *Colères et repentirs divins*. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 24 et 25 avril 2013. X-390 pages. 2015.
- Bd. 279 WOLFGANG SCHÜTTE: *Israel's Exil in Juda*. Untersuchungen zur Entstehung der Schriftprophetie. X-272 Seiten. 2016.
- Bd. 280 RYAN P. BONFIGLIO: *Reading Images, Seeing Texts*. Towards a Visual Hermeneutics for Biblical Studies. XII-327 pages. 2016.
- Bd. 281 JAN RÜCKL: *A Sure House*. Studies on the Dynastic Promise to David in the Books of Samuel and Kings. VIII-360 pages. 2016.
- Bd. 282 SILVIA SCHROER / STEFAN MÜNGER (eds.): *Khirbet Qeiyafa in the Shephelah*. Papers Presented at a Colloquium of the Swiss Society for Ancient Near Eastern Studies Held at the University of Bern, September 4, 2014. 180 pages. 2017.
- Bd. 284 DANY R. NOCQUET: *La Samarie, la diaspora et l'achèvement de la Torah*. Territorialités et internationalités dans l'Hexateuque. X-358 pages. 2017.

ACADEMIC PRESS FRIBOURG
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN

Présentation

Dans bon nombre de religions antiques et modernes, la question de la place de l'homme et de sa relation avec des dieux ou autres puissances supérieures occupe une place importante. Loin de réduire cette réflexion à un simple binôme humain(s) vs. dieu(x), de nombreux textes et représentations figurées anciens attestent l'idée qu'il existe entre les dieux et les hommes toute une série d'êtres intermédiaires ou hybrides, qu'à la suite des anciens nous avons l'habitude de nommer «anges», «démons», «héros» et que l'on qualifie volontiers aujourd'hui d'êtres «surnaturels». Parmi eux, les morts (ou du moins certains morts éminents) à qui l'on prête la connaissance d'un monde que les vivants ne peuvent qu'imaginer imparfaitement, occupent une place particulière.

Ces êtres intermédiaires (certains anonymes, d'autres nommés tels que Pazuzu, Azazel, Gabriel, Métatron, ou Satan...) peuvent jouer des rôles que l'on ne veut pas attribuer aux dieux, en être les relais ou les adversaires ou prendre le rôle de médiateurs entre des dieux trop occupés ou trop lointains pour entretenir une relation directe avec les humains, ou entre les mondes inférieur et supraterrestre. La gestion de ces figures souvent liminaires peut s'avérer plus compliquée encore que de satisfaire les dieux. En même temps, elles reflètent la complexité des expériences du réel que faisaient les anciens et remplissent des fonctions dans le discours social qui vont au-delà de la simple fiction littéraire.

Ce volume issu d'un colloque au Collège de France organisé par la chaire «Milieux Bibliques» les 19 et 20 mai 2014 étudie de près ces êtres intermédiaires tels que les concevaient les sociétés du Proche-Orient ancien, et en particulier les lettrés à l'origine des écrits et littératures qui témoignent de leur imaginaire religieux. La plupart des contributions aborde, soit des textes cunéiformes du II^e et du I^{er} millénaire avant notre ère, soit la littérature biblique et des traditions postérieures qui s'en sont inspirées, du judaïsme ancien à l'islam en passant par le manichéisme; l'Égypte et le zoroastrisme sont également pris en considération. On apprend ainsi à connaître et mieux comprendre les génies protecteurs et les démons malveillants, les héros et les géants d'antan, des humains divinisés ou des anges porteurs de révélations innovantes. Le panorama des intermédiaires bibliques s'avère particulièrement riche en figures de tout genre, au point de constituer un véritable *pandaemonium* israélite et de soulever cette interrogation à première vue surprenante: y aurait-il eu, à un moment donné, un trop-plein dans le monde divin?

About this book

It has long been an important issue for many religions, both ancient and modern, to imagine and question the differences between humans and deities as well as their means to communicate between each other. Ancient Near Eastern texts and iconography conceive this relationship in more than binary terms (i.e., human vs. divine): they presume the existence of various intermediate and often liminal entities, whom scholars have usually classified in terms of "angels", "demons", "heroes" etc. According to ancient belief, such beings (some anonymous, others named such as Pazuzu, Azazel, Gabriel, Metatron, or Satan...) could take over roles that were considered as unfitting for the gods themselves; they could act as messengers and intermediaries, or in contrast even rival the gods. The dead (or at least the prominent among the deceased, such as kings or prophets) could be considered as intermediaries in their own right, since they were thought to have special knowledge of a sphere that the living could only imagine imperfectly. To keep such entities at a distance or to satisfy them and gain their sympathy could at times prove no less challenging than to serve the gods. On the other hand, imagining those entities helped ancient societies and individuals, and particularly the literary elites among them, to manage and structure the contingencies of the world they lived in.

The present volume offers the proceedings of an international symposium, organized by the chair of «Milieux Bibliques» and held at the Collège de France on 19-20 May 2014, dealing with intermediate beings as imagined in ancient Near Eastern societies and reflected in their textual and visual records. The aim was to get a better sense of how such entities were conceived, what roles they were attributed and what functions they fulfilled in culture and society, religion and literature, ritual and belief. The contributions scrutinize cuneiform and other ancient Near Eastern texts, as well as biblical literature, in order to understand ancient Mesopotamian, Levantine and Israelite conceptions of human-divine hybrids and intermediaries; other papers address ancient Egyptian, Jewish, Manichaean, Christian, Zoroastrian, and Islamic sources and beliefs. In all their variety, and in the variety of the numinous figures (collectives or individuals, anonymous or named) that are analyzed, these studies provide vivid insights into how the ancients experienced and modeled the reality they lived in when mobilizing human-divine intermediaries for their own concerns.